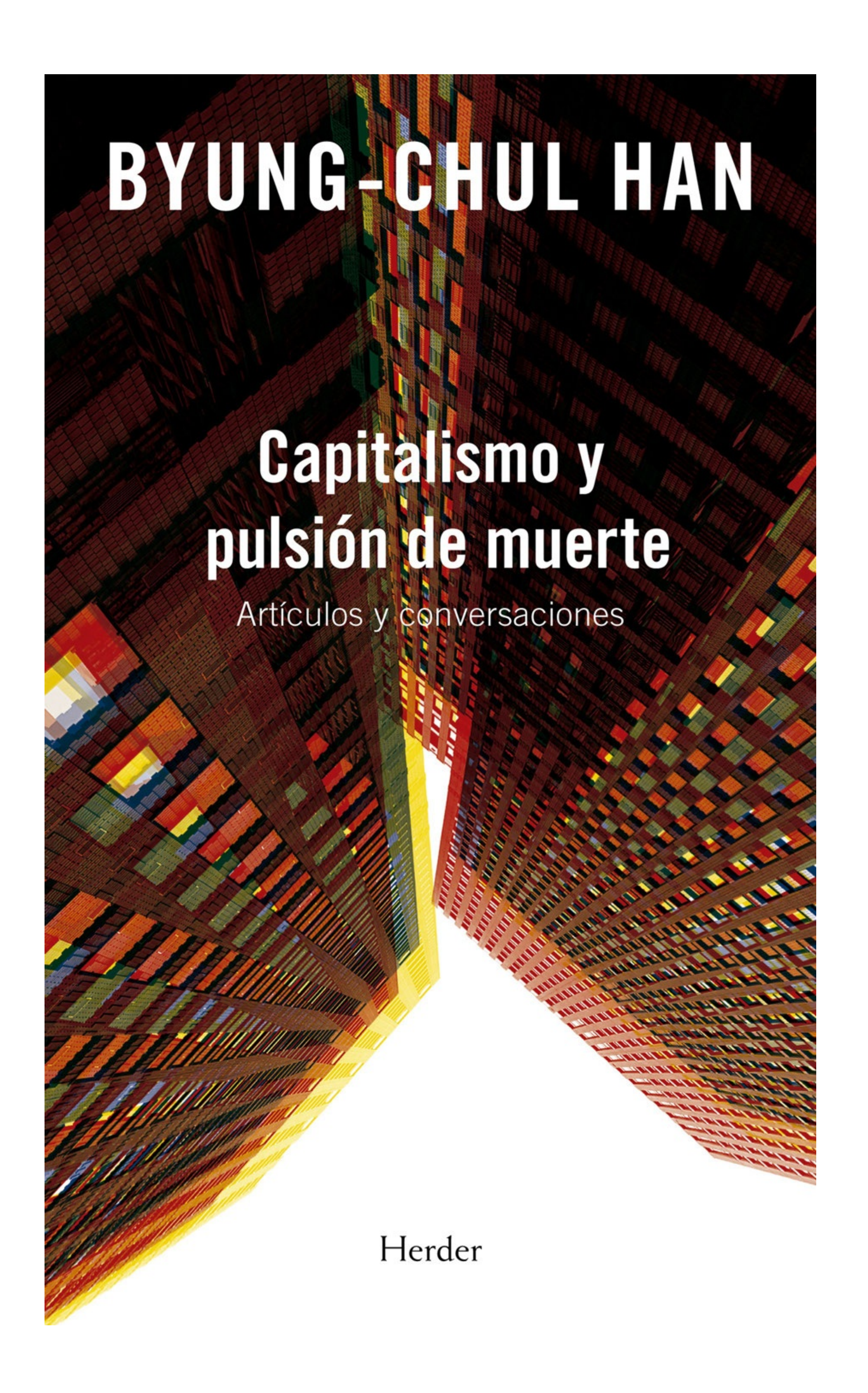
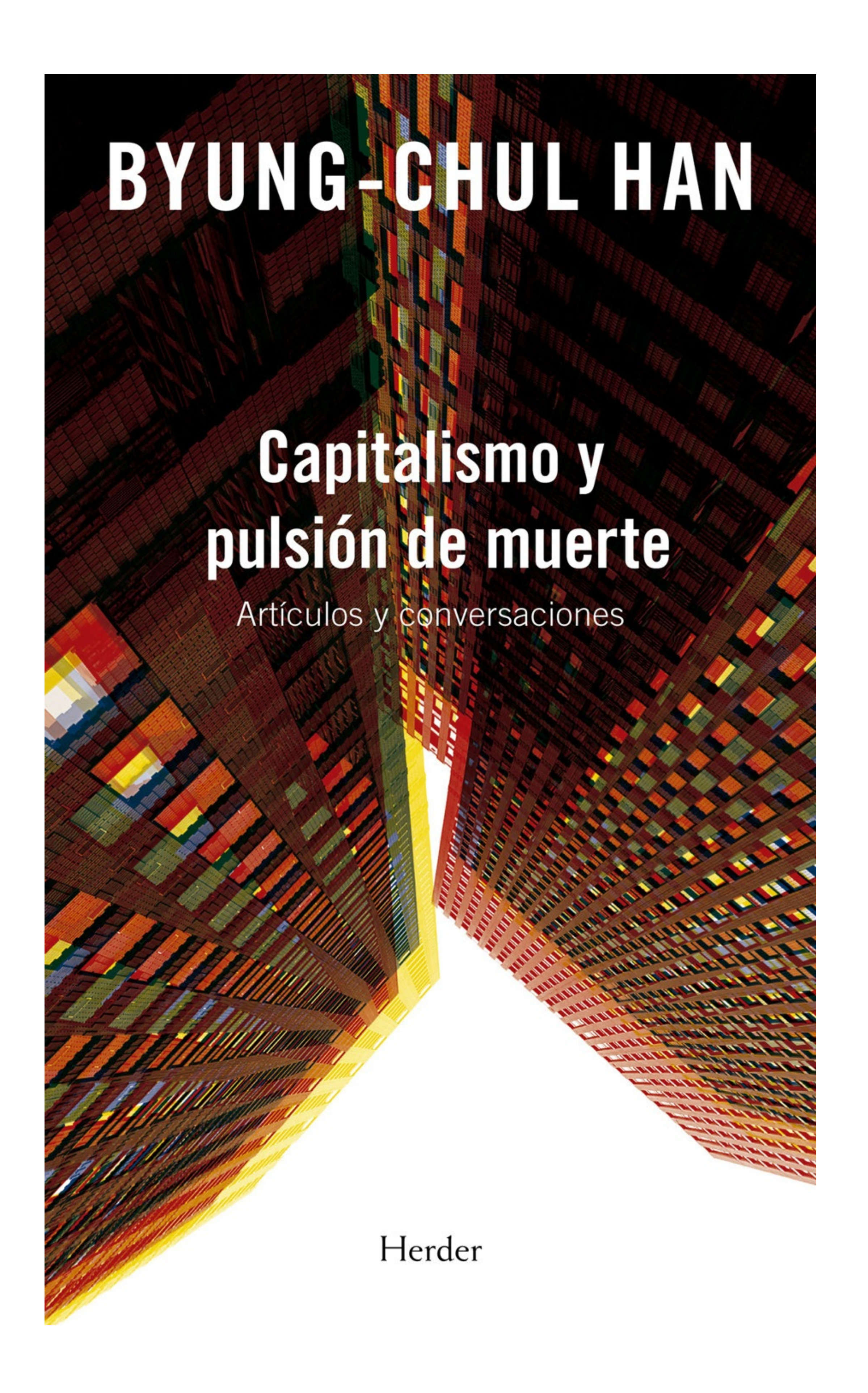

BYUNG-CHUL HAN
Capitalismo y
pulsión de muerte
Artículos y conversaciones
Herder


BYUNG-CHUL HAN
Capitalismo y pulsión de muerte
Artículos y conversaciones
Herder

Byung-Chul Han

Capitalismo y pulsión de muerte

Artículos y conversaciones

Traducción de Alberto Ciria

Herder



DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO
Y FOMENTO DE LA LECTURA

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte

Título original: Kapitalismus und Todestrieb

Traducción: Alberto Ciria

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

Edición digital: José Toribio Barba

ISBN epub: 978-84-254-4549-1

1.ª edición digital, 2022

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

ARTÍCULOS

CAPITALISMO Y PULSIÓN DE MUERTE

¿POR QUÉ HOY NO ES POSIBLE NINGUNA REVOLUCIÓN?

LA EXPLOTACIÓN TOTAL DEL HOMBRE

EN EL PANÓPTICO DIGITAL

SOLO LO MUERTO ES TRANSPARENTE

DATAÍSMO Y NIHILISMO

VACÍO ANGUSTIOSO

EL HOMBRE QUE SALTA

¿DE DÓNDE VIENEN LOS REFUGIADOS?

DONDE VIVEN LOS MONSTRUOS

¿QUIÉN ES UN REFUGIADO?

LA BELLEZA ESTÁ EN LO EXTRAÑO

TODO CORRE PRISA

EN TU CARA

CONVERSACIONES

EL EROS VENCE A LA DEPRESIÓN

AL CAPITALISMO NO LE GUSTA EL SILENCIO

ARTÍCULOS

CAPITALISMO Y PULSIÓN DE MUERTE

Lo que hoy llamamos crecimiento es en realidad una proliferación carcinomatosa y carente de un objetivo fijo. Actualmente estamos asistiendo a un paroxismo de producción y de crecimiento que recuerda a un paroxismo de muerte. Finge una vitalidad que oculta que se está avecinando una catástrofe mortal. La producción cada vez se parece más a una destrucción. La autoalienación de la humanidad posiblemente haya alcanzado aquel punto en el que ella experimenta su propia destrucción como un goce estético. Lo que Walter Benjamin dijo en su momento sobre el fascismo se puede aplicar hoy al capitalismo.

En vista de su frenesí destructivo Arthur Schnitzler compara a la humanidad con bacilos. Según esa comparación, la historia de la humanidad se desarrolla como una enfermedad infecciosa mortal. Crecimiento y autodestrucción se identifican:

¿Realmente sería tan impensable que también la humanidad representara una enfermedad para algún tipo de organismo superior que nosotros no pudiéramos concebir en su totalidad, dentro del cual ella tuviera la condición, la necesidad y el sentido de su existencia, y que tratara de destruir aquel organismo, y que finalmente tuviera que destruirlo cuanto más se desarrollara ella misma, exactamente igual que el género de los bacilos trata de destruir al individuo humano «infectado»?[1]

La humanidad está aquejada de una ceguera mortal. Solo es capaz de advertir órdenes inferiores. Ante los órdenes superiores es tan ciega como los bacilos. Por eso la historia de la humanidad es una «lucha eterna contra lo divino», que «necesariamente es destruido por lo humano».

Freud compartiría sin reservas el pesimismo de Schnitzler. En El malestar en la cultura Freud escribe que el hombre, con su «cruel agresividad», es una «bestia salvaje que ni siquiera respeta a los miembros de su propia especie».[2] La humanidad se destruye a sí misma. Aunque en algunas ocasiones Freud habla de

la razón, que sería capaz de advertir órdenes superiores, sin embargo el hombre es dominado en última instancia por los instintos. Para Freud, la causa de las tendencias agresivas es la pulsión de muerte. Apenas pocos meses después de que se terminara de escribir El malestar en la cultura estalla la crisis económica mundial. En ese momento Freud podría haber afirmado que el capitalismo representa aquella forma económica en la que el hombre puede desfogar mejor su agresividad como bestia salvaje.

En vista de la destructividad del capitalismo no parece descabellado asociarlo con la pulsión de muerte de la que habla Freud. El economista francés Bernard Maris, que fue asesinado en 2015 en el ataque terrorista al Charlie Hebdo, sostiene en su estudio Capitalismo y pulsión de muerte la siguiente tesis: «La gran astucia del capitalismo consiste en canalizar las fuerzas destructivas y la pulsión de muerte y reconducirlas hacia el crecimiento».[3] Según la tesis de Maris, la pulsión de muerte, de la que el capitalismo se sirve para sus propios fines, acaba siendo una catástrofe. Con el tiempo sus fuerzas destructivas terminan imponiéndose y arrollando la vida.

¿Realmente la pulsión de muerte freudiana es apropiada para explicar el proceso destructivo del capitalismo? ¿O lo que domina el capitalismo es un impulso de muerte de tipo totalmente distinto, inasequible para la teoría freudiana de las pulsiones? Freud hace una fundamentación puramente biológica de la pulsión de muerte. Él especula que en algún momento una enorme aplicación de fuerza despertó en la materia inerte las propiedades de la vida. La tensión que entonces surgió en la materia anteriormente inerte trató de eliminarse. Así es como surgió en el ser vivo el impulso a regresar al estado inerte. Había nacido la pulsión de muerte: «El objetivo de toda vida es la muerte, y si nos remontamos al pasado, lo inerte existía desde antes que lo vivo».[4] La pulsión de muerte hace que todas las instancias de la vida se reduzcan a «satélites de la muerte». Las pulsiones de vida no tienen ninguna finalidad propia. Incluso los impulsos de autoconservación y de poder no son más que pulsiones parciales, destinadas solo a «asegurar el propio camino del organismo hacia su muerte e impedir otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes».[5] Lo único que quiere todo organismo es morir a su manera. Por eso se resiste a las influencias externas, que «podrían ayudarlo a alcanzar su objetivo vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así)».[6] La vida no es otra cosa que el hecho de que cada uno de los seres está vuelto hacia su propia muerte. Es evidente que la idea de la pulsión de muerte ejerció sobre Freud una fascinación permanente. A pesar de su vacilación inicial se aferró a ella:

El supuesto de la pulsión de muerte o de destrucción tropezó con resistencia aun dentro de círculos analíticos. […] Al comienzo yo había sustentado solo de manera tentativa las concepciones aquí desarrolladas, pero en el curso del tiempo han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo.[7]

La idea de la pulsión de muerte fascina tanto a Freud porque se puede aducir como explicación del impulso humano de destrucción. La pulsión de muerte trabaja en el interior del ser vivo para desintegrarlo. Freud interpreta este proceso de muerte como el resultado de una autodestrucción activa. Por eso la primera forma como se manifiesta la pulsión de muerte es la autoagresión. Solo la pulsión de vida, el Eros, se encargará luego de que la pulsión de muerte se dirija hacia fuera, contra los objetos. La agresividad hacia los demás protege al ser vivo de su autodestrucción:

Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente.[8]

En relación con la pulsión de muerte, Freud no hace ninguna diferencia entre el hombre y otros seres vivos. La pulsión de muerte es inherente a todo ser vivo como la tendencia a regresar al estado inerte. Freud explica la agresividad en función de esta pulsión de muerte. De este modo junta dos impulsos totalmente distintos. La tendencia inherente al organismo a eliminar las tensiones y finalmente a morir no presupone forzosamente una fuerza destructiva de aniquilación. Si se concibe la pulsión de muerte como eliminación sucesiva de la fuerza vital, entonces de ella no se puede deducir ningún impulso destructivo. Además, la pulsión de muerte no explica la agresividad específicamente humana, pues el hombre la tiene en común con todos los demás seres vivos. Pero el hombre es agresivo en particular medida y, sobre todo, es cruel. Ningún otro ser vivo es capaz de un vandalismo ciego. Freud explica también el sadismo en

función de la misma pulsión de muerte:

En el sadismo, donde ella tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia.[9]

La pulsión de muerte, como la tendencia inherente a todo ser vivo a regresar al estado inerte, no explica el gozo decididamente narcisista que la violencia sádica depara al yo. Para explicar el sadismo hay que partir de un impulso destructivo que tenga un carácter totalmente distinto.

Según Maris, la fuerza motora del capitalismo es la pulsión de muerte puesta al servicio del crecimiento. Pero queda sin responder la pregunta de qué es lo que engendra aquel irracional imperativo de crecimiento que hace que el capitalismo sea tan destructivo. ¿Qué fuerza al capitalismo a acumular a tontas y a locas? Aquí entra en consideración la muerte. El capitalismo se basa en la negación de la muerte. El capital se acumula para hacer frente a la muerte como pérdida absoluta. La muerte genera la presión para producir y para crecer. Maris apenas presta atención a la muerte. El propio Freud no analiza expresamente la muerte. La pulsión de muerte como deseo de morir hace que desaparezca justamente esa muerte cuya presencia se manifiesta como angustia. Es significativo que Freud no tenga en cuenta el hecho de que todo ser vivo lucha contra la muerte. Suena rara su observación de que, al aceptar la pulsión de muerte, «se volatiliza ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero».[10] Por eso no va desencaminada la tesis de que la idea freudiana de la pulsión de muerte representa, en último término, una estrategia inconsciente para reprimir la muerte.[11]

La agresividad específicamente humana, la violencia, guarda estrecha relación con la conciencia de la muerte, que es exclusiva del hombre. La economía de la violencia es dominada por una lógica de la acumulación. Cuanta más violencia

se ejerce, tanto más poderoso se siente uno. La acumulación de poder para matar genera una sensación de crecimiento, de fuerza, de poder, de invulnerabilidad y de inmortalidad. El gozo narcisista que conlleva la violencia sádica se explica justamente por este aumento de poder. Matar protege de morir. Uno se apodera de la muerte matando. Un aumento de poder para matar significa una disminución de la muerte. También la carrera armamentista nuclear obedece a esta economía capitalista de la violencia. Nos imaginamos la capacidad acumulada de matar como capacidad de sobrevivir.

La espiral de violencia de la venganza sangrienta ilustra la economía arcaica de la violencia. En la sociedad arcaica toda muerte es interpretada como consecuencia de un uso de violencia. Por eso, incluso la muerte «natural» puede desencadenar una venganza. La violencia sufrida que condujo a la muerte genera como respuesta otra violencia en sentido contrario. Toda muerte debilita el grupo. Por eso el grupo tiene a su vez que matar, para restablecer la sensación de poder. La venganza sangrienta no es un ajuste de cuentas ni un castigo. Aquí no se responsabiliza a ningún criminal. El castigo racionaliza justamente la venganza e impide su aumento imparable. A diferencia del castigo, la venganza sangrienta no está orientada contra nadie. Precisamente por eso es tan devastadora. Puede incluso suceder que el grupo decidido a vengarse mate a gente totalmente ajena. Aquiles venga la muerte de su amigo Patroclo matando y ordenando matar a discreción. No solo se matan enemigos. También se sacrifican enormes cantidades de animales.

La etimología del dinero remite al contexto de sacrificio y de culto. El dinero es originalmente el medio de intercambio para conseguir animales para el sacrificio. Quien tiene mucho dinero obtiene un poder divino para matar: «En su origen, en el sacrificio cultual, el dinero es una especie de sangre sacrificial congelada. Lanzar dinero alrededor, hacer fluir el dinero y verlo fluir, genera un efecto similar al vertimiento de sangre en el combate o en el ara sacrificial».[12] El dinero acumulado otorga a su propietario el estatus de un depredador. Lo inmuniza contra la muerte. En el nivel de la psicología profunda perdura la fe arcaica en que la acumulación de capacidad de matar, el aumento de riqueza en forma de capital, protege de morir.

La lógica de acumulación del capital se corresponde exactamente con la economía arcaica de la violencia. El capital se comporta como un maná moderno. El maná es aquella misteriosa sustancia poderosa que se obtiene al matar. Se acumula maná para generar una sensación de poder e invulnerabilidad:

Se suponía que el guerrero contenía en su cuerpo el maná de todos los que había matado. [...] Con cada muerte que lograba crecía también el maná de su lanza. [...] Para incorporar directamente su maná comía de su carne; y para fijar ese crecimiento de poder durante una batalla [...] llevaba sobre su cuerpo, como parte de su equipo de guerra, cualquier parte corporal del enemigo vencido, un hueso, una mano reseca, a veces incluso un cráneo entero.[13]

La acumulación de capital tiene el mismo efecto que el maná. El capital creciente significa poder creciente. El aumento de capital significa la disminución de la muerte. Se acumula capital para escapar de la muerte. El capital se puede interpretar también como tiempo coagulado. El capital infinito genera la ilusión de un tiempo infinito. El tiempo es dinero. En vista del tiempo de vida limitado se acumula el tiempo del capital.

La narración de Chamisso, La maravillosa historia de Peter Schlemihl, se puede interpretar como una alegoría de la economía capitalista. Schlemihl vende su sombra al diablo y obtiene a cambio un monedero del que mana oro sin fin. El monedero de oro simboliza el capital infinito. El pacto con el diablo resulta ser un pacto con el capitalismo. El capital infinito hace desaparecer la sombra, que representa el cuerpo y la muerte. Pero Schlemihl en seguida se da cuenta de que no es posible vivir sin sombra. Deambula por el mundo como un no-muerto. La moraleja de la narración es que la muerte forma parte de la vida. Por eso la narración termina con la advertencia: «Y tú, querido amigo, si quieres vivir entre los hombres aprende a honrar primero a la sombra y luego al dinero».

El capitalismo está obsesionado con la muerte. Lo mueve el miedo inconsciente a la muerte. Sus imperativos de acumulación y de crecimiento surgen en vista de la amenaza de muerte. No solo generan catástrofes ecológicas, sino también catástrofes mentales. La destructiva presión para aportar rendimiento hace que la autoafirmación y la autodestrucción se identifiquen. Uno se mata a optimizarse. La autoexplotación sin escrúpulos provoca un colapso mental. La guerra brutal de la competencia resulta destructiva. Suscita una frialdad y una indiferencia hacia otros que vienen acompañadas de frialdad e indiferencia hacia sí mismo.

En las sociedades capitalistas los muertos y los moribundos son cada vez menos

visibles. Pero no se puede hacer que la muerte desaparezca sin más. Por ejemplo, cuando la fábrica ya no existe, el trabajo está por todas partes. Si desaparecen los manicomios es porque la demencia se ha convertido en normalidad. Con la muerte sucede exactamente lo mismo. Cuando los muertos no son visibles, la rigidez cadavérica recubre la vida. La vida se anquilosa en mera supervivencia: «Si la muerte es rechazada en la supervivencia, la vida no es entonces […] más que una supervivencia determinada por la muerte».[14]

La separación de vida y muerte, que constituye la economía capitalista, genera la vida no-muerta, la muerte en vida. El capitalismo genera una paradójica pulsión de muerte, pues le quita la vida a la vida. Su afán de una vida sin muerte acaba siendo mortal. Los zombis del rendimiento, del fitness o del bótox son fenómenos de la vida no-muerta. El no-muerto carece de toda vitalidad. Solo la vida que asume la muerte es realmente viviente. La histeria por la salud es la manifestación biopolítica del propio capital.

En su ambición de una vida sin muerte el capitalismo construye necrópolis, antisépticos espacios de la muerte que están depurados de ruidos y olores humanos. Los procesos vitales son transformados en procesos maquinales. El ajuste total de la vida humana a la función es ya una cultura de la muerte. El principio de rendimiento asimila el hombre a la máquina y lo enajena de sí mismo. El dataísmo y la inteligencia artificial cosifican el propio pensamiento. El pensamiento se convierte en cálculo. Los vivos recuerdos son reemplazados por la memoria maquinal. Solo los muertos se acuerdan de todo. Las granjas de servidores son lugares de muerte. Para sobrevivir nos enterramos vivos. Con la esperanza de sobrevivir acumulamos el valor muerto, el capital. El capital muerto destruye el mundo viviente. En eso consiste la pulsión de muerte del capital. El capitalismo es dominado por una necrofilia que transforma la vida en cosas inertes. Una fatídica dialéctica de la supervivencia hace que la vida se torne algo muerto, o algo no-muerto. Acerca del mundo dominado por la necrofilia Erich Fromm escribe lo siguiente:

El mundo se convierte en una suma de artefactos sin vida; del alimento sintético a los órganos sintéticos, el hombre entero se convierte en parte del mecanismo total que él controla y que simultáneamente lo controla a él. […] Aspira a fabricar robots, que serán una de las mayores hazañas de su mente técnica, y algunos especialistas nos afirman que el robot apenas se distinguirá de los

hombres vivientes. Esto no será una hazaña tan asombrosa, ahora que el hombre es difícil de distinguir de un robot. El mundo de la vida se ha convertido en mundo de «no vida»; las personas son ya «no personas», un mundo de muerte. La muerte ya no se expresa simbólicamente por heces ni cadáveres malolientes. Sus símbolos son ahora máquinas limpias y brillantes.[15]

La vida sin muerte, la vida de los no-muertos, es una vida cosificada y maquinal. Por tanto, la inmortalidad solo se podrá alcanzar al precio de la vida.

Solo con la muerte se puede poner fin al sistema capitalista que reprime la muerte. Baudrillard tiene en mente un particular impulso de muerte que él opone a la versión freudiana de la pulsión de muerte y radicaliza convirtiéndolo en una revolución de la muerte: «En un sistema que obliga a vivir y a capitalizar la vida, la única alternativa es el impulso de muerte».[16] La revolución de la muerte, al hacer que ella intervenga, obliga al sistema capitalista, que básicamente niega la muerte, a encararla y lo expone al intercambio simbólico con ella. Baudrillard concibe lo simbólico como aquella esfera en la que la vida y la muerte todavía no están diferenciadas. Lo simbólico se opone a lo imaginario de la vida sin muerte. La revolución de la muerte se encarga de que el sistema capitalista fracase por culpa de lo simbólico:

ni siquiera el sistema escapa al deber simbólico, y en esta trampa radica la única posibilidad de provocar su catástrofe. […] Es necesario que el sistema mismo se suicide en respuesta al múltiple desafío de la muerte y del suicidio.[17]

Para Baudrillard, los protagonistas de la revolución de la muerte son los suicidas de todo tipo. Incluso al terrorismo se le atribuye un potencial subversivo. Pero un terrorista suicida opone la muerte real al sistema que niega la muerte. Su acto violento de matanza no es capaz de abrir el sistema para un intercambio simbólico con la muerte. El terrorismo es un fenómeno sintomático del propio sistema capitalista, y no su opuesto. La brutalidad y la frialdad del terrorista suicida reflejan las de la propia sociedad capitalista. Además, el terrorista tiene el mismo cuadro psicológico que los habitantes de esa sociedad. El suicidio asume la forma de una autoproducción. Es imaginado como un selfie definitivo.

La pulsación del botón que hace explotar la bomba se parece a la pulsación del disparador de la cámara. El terrorista suicida es consciente de que tras cometer su acto su foto circulará en seguida por todos los medios. Se le presta la atención que hasta entonces se le había negado. El terrorista suicida es un Narciso con cinturón de explosivos. Así es como el terrorismo se puede concebir como un último acto de autenticidad.

La revolución de la muerte no podrá cambiar radicalmente el sistema capitalista. Se necesita otra forma de vida, que revoque la separación entre la vida y la muerte y haga que la vida vuelva a participar de la muerte. Toda revolución política tiene que ir precedida de una revolución de la conciencia que devuelva la muerte a la vida. Hay que tomar conciencia de que la vida solo es viviente en un intercambio con la muerte y de que el rechazo de la muerte destruye todo presente vivo:

La lucha contra la muerte conduce a un énfasis excesivo del pasado y del futuro, mientras que lo que se pierde es el presente, es decir, justamente la vida.[18]

La muerte como fin de la vida concebida biológicamente no es el único tipo de muerte, y ni siquiera el único tipo verdadero. La muerte se puede concebir también como un proceso continuo, en el que uno va perdiendo progresivamente su identidad ya mientras vive. La muerte comienza entonces ya antes de la muerte. La identidad del sujeto es esencialmente más compleja que la del nombre que permanece inalterado. El sujeto se aparta cada vez más de sí mismo. La idea moderna de la muerte está definida por aquella noción que se rige por la función biológica. Localiza la muerte en el cuerpo, que en algún momento deja de funcionar.

Bataille concibe la muerte como una forma intensa de vida. La muerte otorga intensidad a la vida. Es un derroche, un exceso, un despilfarro, un desenfreno, una dilapidación. El paroxismo causado por la muerte es esencial para la experiencia erótica: «No hay amor si no es en nosotros como la muerte».[19] Bataille comienza su libro El erotismo con las palabras: «Se puede definir el erotismo como una afirmación de la vida incluso en la muerte».[20] Mientras que Freud opone el Eros a la pulsión de muerte, Bataille evoca la vecindad de muerte

y Eros. El impulso vital llevado al extremo se parece al impulso de muerte, que a diferencia de la pulsión freudiana de muerte es una expresión de la propia vida. Lo erótico es el medio en el que la vida y la muerte se intercambian. En cuanto que exceso y dilapidación, la muerte representa el principio de la antieconomía. Resulta subversiva frente al sistema capitalista: «En un sistema donde la vida está regida por el valor y la utilidad, la muerte se vuelve un lujo inútil y la única alternativa».[21] El erotismo es una aventura de la continuidad. Rompe con esa discontinuidad del individuo aislado en sí mismo en la que se basa la economía. Da la muerte al yo. La muerte es un perderse en lo distinto, que pone fin al narcisismo.

El capitalismo se organiza a través de la necesidad y el deseo, que tienen que reflejarse en el consumo y la producción. Las pasiones y las intensidades dejan paso a sensaciones agradables y a excitaciones sin consecuencias. Todo se reduce a la fórmula del consumo y el disfrute. Negatividades como el dolor son eliminadas a favor de la positividad de la satisfacción de necesidades. La muerte es la negatividad por excelencia. La presión para producir la elimina. Incluso el amor se amolda al proceso capitalista y se atrofia en la sexualidad como necesidad. El otro se degrada a objeto sexual, con el que el sujeto narcisista satisface sus necesidades. El otro, al que se ha privado de su alteridad, ya solo se puede consumir.

Con su negación de la muerte el capitalismo hereda la metafísica. Representa una metafísica materialista que aspira a un capital infinito. Ya Platón soñaba con una ciudad sin muertos. En su república ideal impera una rigurosa discriminación de los muertos. En Las leyes se dice que en todo terreno cultivable no debe haber ninguna tumba. Las tumbas tienen que estar situadas de tal modo que no representen ningún inconveniente para los vivos. No hay que tener a los muertos en casa más de lo necesario, pero como mucho tres días, y eso con el único objetivo de constatar que la muerte no es solo aparente. Platón prohíbe a los vivos todo intercambio simbólico con la muerte. Los muertos nos evocan a la muerte que hay que reprimir. Son tratados como una basura que hay que eliminar lo más rápidamente posible. Pero la vida que evita la muerte como si fuera una suciedad tendrá que asfixiarse en sus propias excreciones.

Adorno contrapone a la metafísica que niega la muerte aquel pensar que «asume la conciencia no aminorada ni sublimada de la muerte».[22] Hay que asumir en la conciencia en toda su gravedad aquellas dimensiones de la muerte que hasta ahora se han reprimido. La conciencia humana es mortal. También Adorno sabía

que la vida que niega la muerte como algo meramente destructivo acaba desarrollando rasgos destructivos, y que la salud es una ideología del capital, es más, que es una enfermedad. La histeria por sobrevivir distorsiona la vida. A las horribles excrecencias carcinomatosas de la vida sin muerte Adorno contrapone la belleza, que está inervada de la negatividad de la muerte:

La proliferación de lo sano siempre es ya al mismo tiempo, en cuanto tal, la enfermedad. El antídoto contra ella es la enfermedad en cuanto que consciente de sí misma, la limitación de la propia vida. Esta enfermedad salutífera es la belleza. Refrena la vida, y por tanto su decadencia. Pero si en aras de la vida se niega la enfermedad, entonces la vida hipostasiada, precisamente por haber sido separada a ciegas de su otro componente, se pasa a él, a lo destructivo y maligno, a lo procaz y presuntuoso. Quien odia lo destructivo tiene que odiar también la vida: lo muerto es la única parábola de lo viviente no distorsionado.[23]

La vitalidad es afabilidad. Es afable aquella vida que es capaz de morir.

A pesar de su relación ambivalente con la muerte, Freud es muy consciente de la necesidad de reconciliar la vida con la muerte. La represión inconsciente de la muerte debe dar paso a su admisión consciente.

¿No sería mejor dejar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que por derecho le corresponde, y sacar a relucir un poco más nuestra actitud inconsciente hacia ella, que hasta el presente hemos sofocado con tanto cuidado? No parece esto una gran conquista; más bien sería un retroceso en muchos aspectos, una regresión, pero tiene la ventaja de dejar más espacio a la veracidad y hacer que de nuevo la vida nos resulte más soportable.[24]

Afirmar la vida significa afirmar también la muerte. La vida que niega la muerte se niega a sí misma. Lo único que nos libera de la paradoja de una vida sin muerte es una forma de vida que devuelva la muerte a la vida: estamos demasiado vivos para morir y demasiado muertos para vivir.

---

1 A. Schnitzler, Aphorismen und Betrachtungen, Frankfurt del Meno, Fischer, 1967, pp. 177 s.

2 S. Freud, El malestar en la cultura, en Obras completas XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 108.

3 B. Maris y G. Dostaler, Capitalisme et pulsion de mort, París, Albin Michel, 2010, p. 9.

4 S. Freud, Más allá del principio de placer, en Obras completas XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 38.

5 Ibid., p. 39.

6 Ibid.

7 S. Freud, El malestar en la cultura, op. cit., p. 115.

8 Ibid.

9 Ibid., p. 117.

10 S. Freud, Más allá del principio de placer, op. cit., p. 39.

11 Cf. L. de Marchi, Der Urschock. Unsere Psyche, die Kultur und der Tod, Darmstadt, Luchterhand, 1988.

12 G. Baudler, Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Dusseldorf, Patmos, 2001, p. 116.

13 E.S. Craighill Handy, Polynesian Religion, Honolulu, 1927, cit. en E. Canetti, Masse und Macht, Hamburgo, Claassen, 1960, pp. 287 s. (trad. cast.: Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1981).

14 J. Baudrillard, El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Ávila, 1980, p. 146.

15 E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek, Rowohlt, 1977, p. 394 (trad. cast.: Anatomía de la destructividad humana, Madrid, Siglo

XXI, 1987).

16 J. Baudrillard, El intercambio simbólico y la muerte, op. cit., p. 208.

17 Ibid., p. 50.

18 N.O. Brown, Zukunft im Zeichen des Eros, Pfullingen, Günther Neske, 1962, p. 351.

19 G. Bataille, Die Erotik, Berlín, Matthes & Seitz, 1994, p. 234 (trad. cast.: El erotismo, Barcelona, Tusquets, 2007).

20 Ibid., p. 13.

21 J. Baudrillard, El intercambio simbólico y la muerte, op. cit., p. 181.

22 T.W. Adorno, Philosophische Terminologie, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974, vol. 2, pp. 181 s. (trad. cast.: Terminología filosófica, Madrid, Taurus, 1976).

23 Id., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1951, p. 96 (trad. cast.: Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada, Akal, Madrid, 2017).

24 S. Freud, De guerra y muerte. Temas de actualidad, en Obras completas xiv, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 301.

¿POR QUÉ HOY NO ES POSIBLE NINGUNA REVOLUCIÓN?

Cuando hace algún tiempo se celebró en el teatro berlinés Schaubühne un debate entre Antonio Negri y yo, chocaron frontalmente dos críticas del capitalismo. Negri estaba entusiasmado con las posibilidades de la resistencia global contra el «imperio», el sistema de gobierno neoliberal. Negri se presentó como un revolucionario comunista y a mí me tildó de profesor escéptico. Invocó enfáticamente a la «multitud», a la masa crítica y revolucionaria interconectada, que al parecer él creía capaz de derrocar al «imperio». A mí me pareció que la posición del revolucionario comunista era demasiado ingenua y alejada de la realidad, así que traté de explicarle a Negri por qué hoy ya no es posible hacer ninguna revolución.

¿Por qué el sistema de gobierno neoliberal es tan estable? ¿Por qué encuentra tan pocas resistencias? ¿Por qué todas ellas en seguida resultan ser ineficaces? ¿Por qué hoy no es posible ninguna revolución a pesar de la desigualdad cada vez mayor entre ricos y pobres? Para explicarlo es necesario entender con más precisión cómo funcionan hoy el poder y el gobierno.

Quien quiere instalar un nuevo sistema de gobierno tiene que eliminar la resistencia. Eso se puede decir también del sistema de gobierno neoliberal. Para introducir un nuevo sistema de gobierno es necesario un poder que lo instaure y que a menudo recurrirá a la violencia. Pero este poder instaurador no es idéntico al poder que estabiliza el sistema hacia dentro. Es sabido que Margaret Thatcher, que fue una precursora del neoliberalismo, consideraba a los sindicatos el «enemigo en el interior» y los combatía de manera agresiva. Pero la intervención violenta necesaria para imponer la agenda neoliberal no es aquel poder que mantiene el sistema.

El poder para mantener el sistema de la sociedad disciplinaria e industrial era represivo. Los trabajadores de las fábricas eran explotados brutalmente por los propietarios. Por eso provocaba protestas y resistencias. Aquí era posible una revolución que acabara con las relaciones de producción imperantes. En este sistema represivo son visibles tanto la opresión como los opresores. Hay una instancia concreta, un enemigo visible contra el que se enfrenta la resistencia.

El sistema de gobierno neoliberal tiene una estructura totalmente distinta. El

poder que mantiene el sistema no es represivo, sino seductor, es decir, tentador. No es tan visible como en el régimen disciplinario. No se tiene enfrente ninguna instancia concreta, ningún enemigo que oprima la libertad y contra el que fuera posible oponer una resistencia.

El neoliberalismo convierte al trabajador oprimido en un empresario libre, en un empresario de sí mismo. Hoy todo el mundo es un empleado autoexplotado del empresario que él mismo es. Todo el mundo es señor y siervo en una misma persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interior contra sí mismo. Quien fracasa hoy se culpa a sí mismo y se avergüenza de sí. Uno se problematiza a sí mismo en lugar de problematizar la sociedad.

Es ineficaz aquel poder disciplinario que haciendo un gran derroche de energía mete a la fuerza a las personas en un corsé de imperativos y prohibiciones. Mucho más eficaz es la técnica de poder que se encarga de que las personas se subordinen por sí mismas al sistema de gobierno. Su peculiar eficacia se debe a que en lugar de actuar con prohibiciones y privaciones lo hace con favores y satisfacciones. En lugar de hacer a las personas dóciles trata de hacerlas dependientes. Esta lógica de la eficacia del neoliberalismo se puede aplicar también a la vigilancia. En la década de 1980 se protestaba con toda vehemencia contra el censo demográfico nacional. Hasta los escolares salieron a la calle a protestar.

Desde la perspectiva actual, los datos necesarios acerca de la profesión, el nivel de educación o la distancia al puesto de trabajo resultan casi ridículos. En aquella época se creía estar ante un Estado como instancia de poder que sonsacaba informaciones a los ciudadanos contra su voluntad. Hace mucho que esos tiempos pasaron ya a la historia. Hoy nos desnudamos voluntariamente. Es justamente esta sensación de libertad la que hace imposible las protestas. A diferencia de los tiempos del censo demográfico, hoy apenas protestamos contra la vigilancia. Desvelarse y desnudarse voluntariamente obedece a la misma lógica de la eficacia que la autoexplotación libre. ¿Contra qué protestar? ¿Contra sí mismo? La artista conceptual norteamericana Jenny Holzer expresa esta paradójica situación con su «truismo»: «Protect me from what I want»: «protegedme de lo que quiero».

Es importante distinguir entre la fuerza que instaura y la fuerza que mantiene. La fuerza que mantiene el sistema asume hoy una forma elegante y afable, y gracias a ello se hace invisible e inimpugnable. Aquí el sujeto sometido ni siquiera es

consciente de su sometimiento. Se figura que está en libertad. Esta técnica de dominación neutraliza la resistencia de una manera muy efectiva. La dominación que oprime y ataca la libertad no es estable. El régimen neoliberal es tan estable y tan inmune a toda resistencia porque, en lugar de oprimir la libertad, la utiliza. La opresión de la libertad en seguida provoca una resistencia. La explotación de la libertad, por el contrario, no.

Tras la crisis asiática, Corea del Sur estaba paralizada y conmocionada. Entonces vino el Fondo Monetario Internacional y concedió créditos a los coreanos. Para ello el gobierno tuvo que imponer violentamente la agenda neoliberal reprimiendo las protestas. Este poder represivo es la fuerza instauradora, que a menudo recurre a la violencia. Pero esta fuerza instauradora se diferencia de la fuerza que mantiene el sistema y que en el régimen neoliberal incluso se hace pasar por una libertad. Para Naomi Klein el estado de conmoción social tras catástrofes como la crisis financiera en Corea del Sur o en Grecia es la oportunidad para someter violentamente a la sociedad a una reprogramación radical. Hoy apenas hay resistencia en Corea del Sur. Al contrario, imperan un enorme conformismo y un amplio consenso acompañados de estados de depresión y burnout. Corea del Sur tiene hoy el mayor índice de suicidios a nivel mundial. Uno aplica la violencia contra sí mismo en lugar de querer cambiar la sociedad. La agresión hacia fuera, que causaría una revolución, deja paso a la autoagresión.

Hoy no hay una multitud cooperante e interconectada que se alce como una masa crítica y revolucionaria global. Más bien sucede que la soledad del empresario de sí mismo aislado e individualizado constituye la forma actual de producción. Antes las empresas competían entre sí, pero dentro de la empresa era posible la solidaridad. Hoy todos compiten contra todos, incluso dentro de una misma empresa. Esta competencia absoluta incrementa enormemente la productividad, pero destruye la solidaridad y el civismo. Con individuos agotados, depresivos y aislados no se puede formar ninguna masa revolucionaria.

No se puede dar una explicación marxista del neoliberalismo. En él ni siquiera se produce la famosa «alienación» del trabajo. Hoy nos lanzamos eufóricamente a trabajar hasta quedarnos quemados. El primer nivel del síndrome de burnout es justamente la euforia. El burnout y la revolución se excluyen. Por eso es un error creer que la multitud derrocará al imperio parasitario e instaurará una sociedad comunista.

¿Qué sucede hoy con el comunismo? En todas partes se insta a compartir y se invoca a la comunidad. La economía del compartir debe reemplazar a la economía de la propiedad y de la posesión. «Sharing is Caring», «Compartir es cuidar», dice una de las máximas de los «circulistas» en la última novela de Dave Eggers, El círculo. En los adoquines que forman el camino peatonal que lleva a la sede central de «El círculo» hay inscritos mensajes como «Buscad la comunidad» o «Involucraos». Pero en realidad debería decir «Caring is Killing», «Cuidar es matar». También Wunder Movility, la plataforma digital para compartir coche que nos convierte a todos en taxistas, basa su publicidad en la idea de comunidad. Pero es un error creer que la economía del compartir, tal como afirma Jeremy Rifkin en su último libro, La sociedad de coste marginal cero, anuncia el final del capitalismo, una sociedad global de orientación comunitaria en la que compartir tendría más valor que poseer. Al contrario: la economía del compartir lleva en último término a una comercialización total de la vida.

Ese cambio que Jeremy Rifkin celebra de la posesión al «acceso» no nos libera del capitalismo. Quien no tiene dinero tampoco tiene acceso a lo que se comparte. Incluso en la época del acceso seguimos viviendo en el Bannoptikum,[1] que es un dispositivo de control social en el que quienes no tienen dinero quedan excluidos. Airbnb, el mercado comunitario que transforma cada hogar en un hotel, rentabiliza incluso la hospitalidad. La ideología de la comunidad o de los recursos comunes para la colaboración conduce a la capitalización total de la comunidad. Ya no es posible ninguna afabilidad desinteresada. En una sociedad de la valoración recíproca se comercializa incluso la afabilidad. Uno se vuelve afable para recibir mejores valoraciones. Incluso en plena economía colaborativa impera la dura lógica del capitalismo. Es paradójico que en este hermoso «compartir» nadie dé nada voluntariamente. El capitalismo se consuma en el momento en el que vende el comunismo como mercancía. El comunismo como mercancía es el final de la revolución.

---

1 Byung-Chul Han hace un juego de palabras entre los términos Panoptikum («panóptico») y Bannoptikum. Deriva este último del alemán Bann: «proscripción», «destierro». (N. del E.)

Como customer lifetime value o «valor del tiempo de vida del cliente» se designa el valor que una persona representa para una empresa al cabo de toda su vida como cliente. Este concepto se basa en la intención de transformar toda la persona humana, su vida entera, en valores puramente comerciales. El hipercapitalismo actual disuelve por completo la existencia humana en una red de relaciones comerciales. Ya no queda ningún ámbito vital que se sustraiga al aprovechamiento comercial.

Justamente la progresiva digitalización de la sociedad facilita, amplía y acelera en una medida considerable la explotación comercial de la vida humana. Somete a una explotación económica ámbitos vitales a los que hasta ahora el comercio no tenía acceso. Por eso hoy es necesario crear nuevos ámbitos vitales, e incluso desarrollar nuevas formas de vida que se opongan a la explotación comercial total de la vida humana.

El establecimiento insignia de Apple en Nueva York representa en todos los sentidos un templo del hipercapitalismo. Es un cubo hecho solo de cristal. Su interior está vacío. Por tanto no representa nada más que su propia transparencia. La auténtica tienda está situada en el sótano. La transparencia asume aquí una figura material.

La tienda transparente de Apple es el opuesto arquitectónico a la Kaaba en la Meca, con su envoltura negra. Kaaba significa literalmente «cubo». El edificio negro carece de toda transparencia. El cubo está también vacío y representa un orden teológico opuesto al orden hipercapitalista.

El establecimiento de Apple y la Kaaba representan dos formas de dominación. El cubo transparente se presenta como libertad y simboliza una comunicación ilimitada, pero esta misma transparencia es una forma de dominación que hoy asume la figura de un totalitarismo digital. Anuncia un nuevo gobierno: el gobierno del hipercapitalismo. Simboliza la comunicación total actual, que cada vez coincide más con la vigilancia total y la explotación total.

La Kaaba está cerrada. Solo los religiosos tienen acceso al interior del edificio. El cubo transparente, por el contrario, está abierto las veinticuatro horas del día.

Todo el mundo puede entrar como cliente. Aquí nos hallamos ante dos formas de dominación opuestas: el gobierno del cierre y el gobierno de la apertura. Sin embargo, este último es más eficaz que aquel primero, porque se hace pasar por libertad. Con el cubo de cristal el hipercapitalismo celebra una hipercomunicación que todo lo penetra e ilumina y lo convierte en monetario. Aquí se identifican la comunicación, el comercio y el consumo (con la tienda de Apple en el sótano).

Empresas que operan globalmente recopilan datos sobre la conducta de consumo, el estado civil, la profesión, las preferencias, las aficiones, el tipo de vivienda y los ingresos. Sus algoritmos no se diferencian esencialmente de los de la Agencia Nacional de Seguridad.

El mundo como unos grandes almacenes resulta ser un panóptico digital con una vigilancia total. La explotación total y la vigilancia total son las dos caras de una misma moneda. Desde un punto de vista puramente económico, Acxiom clasifica a las personas en 70 categorías. El grupo de personas que representan un escaso valor como clientes se denominan waste, o sea, «basura» o «desperdicios».

El big data hace posible pronosticar el comportamiento humano. De este modo el futuro se vuelve predecible y manipulable. El big data resulta ser un instrumento psicopolítico muy eficaz, que permite controlar a las personas como si fueran títeres. El big data genera un saber dominador, que hace posible intervenir en la psique humana e influir sobre ella sin que los afectados lo noten. La psicopolítica digital degrada la persona humana a objeto cuantificable y controlable. El big data anuncia por tanto el fin del libre albedrío.

Para el especialista en Derecho Estatal Carl Schmitt es soberano quien decide sobre el estado de excepción. Unos años después de formularla revisó esta famosa frase y la cambió por esta otra: «Tras la Segunda Guerra mundial, con la vista puesta en mi muerte, digo ahora: es soberano quien decide sobre las ondas del espacio». Parece ser que Carl Schmitt tuvo toda su vida miedo de la radio y la televisión por su efecto manipulador. Hoy, en el régimen digital, habría que revisar de nuevo la tesis de la soberanía: es soberano quien decide sobre los datos en la red.

La interconexión digital hace posible evaluar por completo a una persona y esclarecer hasta el fondo su psique. En vista del peligro que encierra la

recopilación de datos personales, hoy se exige a la política restringir esta praxis en una medida considerable. También Schufa y otras empresas de scoring o calificación crediticia producen efectos discriminatorios. La valoración económica de una persona contradice la idea de la dignidad humana. Ninguna persona debería ser degradada a objeto de valoración algorítmica.

Por ejemplo, el hecho de que a Schufa, que en Alemania se ha convertido en una obviedad sagrada, se le pudiera ocurrir hace algún tiempo rastrear las redes sociales en busca de informaciones útiles revela la intención profunda de la empresa. El eslogan publicitario de Schufa, «Generamos confianza», es un puro cinismo.

Empresas como Schufa eliminan por completo la confianza y la reemplazan por el control. Confianza significa mantener una relación positiva con otra persona pese a no saber cosas de ella. Eso posibilita actuar a pesar de la falta de saber. Si de entrada lo sé todo sobre una persona no hace falta la confianza. Por ejemplo, Schufa tramita a diario más de 200 000 solicitudes. Eso solo es posible en una sociedad del control. Una sociedad de la confianza no necesita empresas como Schufa.

La confianza implica la posibilidad de defraudarla, de traicionarla. Pero esta posibilidad de la traición es constitutiva de la propia confianza. También la libertad implica un cierto riesgo. Una sociedad que en nombre de la seguridad somete todo al control y a la vigilancia degenera en totalitarismo.

En vista de la amenaza del totalitarismo digital el presidente del Parlamento Europeo Martin Schulz señaló recientemente la urgente necesidad de redactar una Declaración de Derechos Fundamentales para la época digital. También el anterior ministro del interior alemán Gerhart Baum exige una amplia eliminación de datos.

Hoy son necesarios planteamientos nuevos y radicales para evitar el totalitarismo de los datos. Habría que pensar también sobre una posibilidad técnica concreta de poner a determinados datos personales una fecha de caducidad, de modo que al cabo de un cierto tiempo se borren automáticamente. Esta praxis conduciría a una eliminación masiva de datos, que hoy es necesaria en vista del delirio dataísta.

La Declaración de Derechos Fundamentales Digitales no podrá impedir por sí

sola el totalitarismo de los datos. Habría que promover también una nueva concienciación y un cambio de mentalidad. Hoy no somos simples reclusos o víctimas en un panóptico digital manejado desde fuera.

El panóptico era originalmente un edificio carcelario diseñado por Jeremy Bentham. Los prisioneros en el anillo exterior son vigilados por una torre de vigilancia que hay en el centro. En el panóptico digital no estamos simplemente presos, sino que nosotros mismos lo construimos activamente. Colaboramos activamente para construir el panóptico digital. Incluso nos encargamos de su mantenimiento al desnudarnos, al cablearnos todo el cuerpo, como hacen los millones de seguidores del movimiento Quantified Self al subir a la red voluntariamente los datos referidos a nuestro cuerpo. La nueva dominación no nos impone ningún silencio. Más bien nos incita permanentemente a comunicar, a compartir, a transmitir nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias, e incluso a contar nuestra vida.

En la década de 1980 todos salieron a protestar en Alemania contra la elaboración del censo demográfico nacional. En una oficina de empadronamiento estalló una bomba. Incluso los escolares se echaron a la calle a protestar. Hubo manifestaciones masivas.

Desde la perspectiva actual esta reacción es incomprensible, pues las informaciones que se recababan eran inofensivas, como por ejemplo la profesión, el nivel de educación, el estado civil o la distancia al puesto de trabajo. Hoy no tenemos nada que objetar a que se recopilen, se guarden, se transmitan y se vendan cientos o miles de series de datos sobre nosotros. Nadie sale a la calle a protestar contra eso. No habrá protestas masivas contra Google o contra Facebook.

En los tiempos de la elaboración del censo demográfico nacional la gente creía hallarse ante un Estado como instancia de poder que pretende espiar a los ciudadanos contra su voluntad. Hace mucho que esa época pasó a la historia. Hoy nos desnudamos voluntariamente sin ninguna coacción, sin ningún decreto. Subimos voluntariamente a la red todo tipo de datos e informaciones sobre nosotros, sin saber quién sabe qué, cuándo y con ocasión de qué sobre nosotros.

Este descontrol representa una crisis de la libertad que hay que tomarse en serio. Además, en vista de los datos que uno da de sí, el propio concepto de protección de datos se vuelve obsoleto. Hoy ya no somos simples víctimas de una vigilancia

estatal, sino elementos activos del sistema. Renunciamos voluntariamente a refugios privados y nos exponemos a redes digitales que nos penetran y nos analizan por completo.

La comunicación digital como nueva forma de producción elimina rigurosamente los espacios protegidos y transforma todo en informaciones y datos. De este modo se pierde toda distancia protectora. En la hipercomunicación digital todo se mezcla con todo. También las fronteras entre dentro y fuera se vuelven cada vez más permeables. Las personas humanas pasan a ser interfaces en un mundo totalmente interconectado. El hipercapitalismo fomenta y explota este desamparo digital.

Tendríamos que volver a plantearnos seriamente la pregunta acerca de qué tipo de vida queremos vivir. ¿Queremos seguir estando a merced de la vigilancia y de la explotación totales de la persona humana, renunciando con ello a nuestra libertad y a nuestra dignidad? Vuelve a ser hora de organizar una resistencia común contra la amenaza del totalitarismo digital. Estas palabras de Georg Büchner no han perdido nada de actualidad: «Somos títeres cuyos hilos mueven poderes desconocidos. ¡Nada, nada somos nosotros mismos!».

EN EL PANÓPTICO DIGITAL

Hoy todo se vuelve elegante. Pronto viviremos en una ciudad elegante en la que todo, sí, completamente todo estará interconectado, no solo las personas, sino también las cosas. Recibiremos emails no solo de amigos, sino también de electrodomésticos, de mascotas y de alimentos en la nevera. El internet de las cosas lo hace posible. En la ciudad elegante todos iremos por ahí con las gafas de Google. Nos suministrarán en todas partes y a cada momento informaciones útiles sin que las hayamos consultado expresamente. Nos guiarán hasta el restaurante, hasta el bar o hasta el concierto. Las gafas de datos también tomarán decisiones por nosotros. Con una aplicación para concertar citas nos ayudarán incluso a tener más éxito y eficacia en los asuntos relacionados con el amor y el sexo.

Las gafas de datos escanean nuestro campo visual en busca de informaciones útiles. Nos convertimos en afortunados buscadores de información. Entonces asumimos la óptica del cazador. Se eliminan aquellos campos visuales de los que no cabe aguardar información. La demora contemplativa en las cosas, que sería una fórmula de la felicidad, cede por completo a la caza de informaciones. La percepción humana alcanza por fin una eficacia total. Ya no se deja distraer por cosas que merezcan poca atención o prometan poca información. El ojo humano se transforma por sí mismo en un eficaz motor de búsqueda.

El internet de las cosas consuma al mismo tiempo la sociedad de la transparencia, que se ha vuelto indiscernible de una sociedad de la vigilancia total. Las cosas que nos rodean nos observan y nos vigilan. Envían ininterrumpidamente informaciones sobre lo que hacemos y dejamos de hacer. Por ejemplo, el frigorífico conoce nuestros hábitos alimenticios. El cepillo de dientes interconectado conoce nuestra higiene dental. Las cosas operan activamente en la protocolización total de la vida. La sociedad digital del control transforma incluso las gafas de datos en una cámara de vigilancia y el smartphone en un micrófono de espionaje.

Cada clic que hacemos queda hoy registrado. Cada paso que damos es reconstruible. Vamos dejando por todas partes nuestras huellas digitales. Nuestro hábito digital se reproduce exactamente en la red. La protocolización total de la

vida reemplazará totalmente la confianza por la información y el control.

La confianza hace posible tener relación con otras personas aunque no sepamos más cosas de ellas. La interconexión digital facilita el suministro de información hasta tal punto que la confianza como praxis social se vuelve cada vez más irrelevante. Deja paso al control. De este modo, la sociedad de la transparencia es estructuralmente afín a la sociedad del control. Donde se pueden conseguir muy fácilmente informaciones, el sistema social pasa de la confianza al control y la transparencia.

El «Gran Hermano» es sustituido por el big data. La protocolización total y sin reservas de la vida consuma la sociedad de la transparencia. Se parece a un panóptico digital.

La idea del panóptico viene del filósofo británico Jeremy Bentham. En el siglo XVIII concibió un edificio carcelario que posibilita una vigilancia total de los reclusos. Las celdas se disponen en torno a una torre central de vigilancia, que le brinda al «Gran Hermano» una visión total. Los reclusos son aislados con fines disciplinarios y no pueden hablar entre sí. A diferencia de ellos, los habitantes del panóptico digital se comunican intensamente entre sí y se desnudan voluntariamente. La sociedad digital del control hace mucho uso de la libertad. Solo es posible gracias al autodesvelamiento y al autodesnudamiento voluntarios.

En la sociedad del control digital la exhibición pornográfica se acaba identificando con el control panóptico. La sociedad de la vigilancia se consuma ahí donde sus habitantes se comunican no por una coacción externa, sino por una necesidad interior, es decir, donde el miedo a tener que renunciar a la esfera privada e íntima deja paso a la necesidad de exhibirse impúdicamente, y donde la libertad y el control se vuelven indiscernibles.

El «Gran Hermano» del panóptico de Bentham solo puede observar a los reclusos desde fuera. No sabe lo que sucede en el interior de ellos. No puede leer sus pensamientos. En el panóptico digital, por el contrario, es posible penetrar hasta los pensamientos de sus habitantes. En eso consiste la enorme eficacia del panóptico digital. Se vuelve posible un control psicopolítico de la sociedad.

Hoy se demanda transparencia en nombre de la libertad de información o de la democracia. La transparencia es en realidad una ideología, e incluso un

dispositivo neoliberal. Lo vuelve todo hacia afuera violentamente para convertirlo en información. En el modo actual de producción inmaterial un aumento de información y de comunicación significa un aumento de productividad, de aceleración y de crecimiento.

El secreto, la extrañeza o la alteridad representan obstáculos para una comunicación ilimitada. Por eso se eliminan en nombre de la transparencia. Del dispositivo de transparencia deriva un imperativo de conformismo. La lógica de la transparencia necesita obtener una amplia aprobación. La consecuencia es una conformidad total.

En el Estado policial de Georg Orwell el lenguaje ideal se llama «nuevalengua». Tiene que reemplazar por completo a la «viejalengua». La «nuevalengua» tiene como único objetivo reducir el margen de pensamiento. Los delitos mentales deben imposibilitarse ya solo eliminando del vocabulario las palabras que serían necesarias para ello. Por eso se elimina también la palabra «libertad». Ya en este sentido se distingue el Estado policial de Orwell del panóptico digital de hoy, que justamente hace un uso excesivo de la libertad.

El Estado policial de Orwell con telepantallas y salas de tortura es algo totalmente distinto del panóptico digital con internet, smartphones y gafas Google, donde impera la apariencia de una libertad y una comunicación ilimitadas. Aquí no se tortura, sino que se ponen posts o se tuitea. La vigilancia que se identifica con la libertad es muchísimo más eficaz que aquella otra vigilancia que actúa contra la libertad.

La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitiva ni represiva, sino seductora. Se aplica una fuerza elegante. En lugar de prohibir, seduce. No se impone a base de exigir obediencia, sino a base de agradar. Uno se somete a la situación de dominación mientras consume y se comunica, y hasta mientras cliquea el botón de «me gusta». El poder elegante se amolda a la psique, la adula en lugar de reprimirla o disciplinarla. No nos impone ningún silencio. Más bien nos insta permanentemente a comunicar, a compartir, a participar, a expresar nuestras opiniones, necesidades y deseos y a contar nuestra vida. Hoy nos hallamos ante una técnica de poder que no niega o reprime nuestra libertad, sino que la explota. En eso consiste la actual crisis de la libertad.

El principio de la negatividad que define el Estado policial de Orwell es sustituido por el principio de la positividad. Eso significa que las necesidades no

se reprimen, sino que se estimulan. La comunicación no se reprime, sino que se maximiza. En lugar de confesiones sonsacadas mediante tortura aparecen la exposición voluntaria de la esfera privada y el desvelamiento digital del alma. El smartphone sustituye a la sala de tortura.

El «Gran Hermano» de Bentham es invisible, pero omnipresente en las cabezas de los reclusos. En el panóptico digital, por el contrario, nadie se siente realmente vigilado. Por eso el término «Estado policial» no es del todo apropiado para caracterizar el panóptico digital de hoy. En él uno se siente libre. Pero precisamente esta sensación de libertad, totalmente ausente en el Estado policial de Orwell, es un problema, porque impide la resistencia.

En 1987 se produjeron enérgicas protestas contra la elaboración del censo demográfico nacional. Hoy la vigilancia se hace pasar por libertad. La libertad resulta ser un control.

Es legendario el anuncio publicitario de Apple que fue emitido en 1984 durante la Super Bowl. En ese anuncio Apple se presenta como liberador frente al Estado policial de Orwell. Unos trabajadores con aspecto abúlico y apático entran marcando el paso en un gran pabellón y escuchan atentos el discurso fanático del Gran Hermano en la telepantalla. De pronto una corredora irrumpe en el pabellón, perseguida por la Policía del Pensamiento. Corre imperturbable hacia delante. Ante sus pechos oscilantes porta un gran mazo. Se dirige toda resuelta hacia el Gran Hermano y lanza el mazo con todo su ímpetu contra la telepantalla, que al ser alcanzada por él estalla en llamas. Los hombres despiertan de su apatía. Una voz proclama: «El 24 de enero Apple Computer presentará Macintosh. Y usted verá por qué 1984 no será como “1984”». Pero contra lo que dice el mensaje de Apple, el año 1984 no marca el final del Estado policial, sino el comienzo de una novedosa sociedad del control, cuya eficacia supera en mucho a la del Estado policial de Orwell.

Hace poco se dio a conocer que la Agencia Nacional de Seguridad denomina a Steve Jobs, en sus documentos internos, «Gran Hermano». Los usuarios de teléfonos móviles se designan ahí como «zombis». Por eso es también coherente que ahí se hable de «explotación del smartphone».

Pero la Agencia Nacional de Seguridad no es el auténtico problema. No solo Google o Facebook, sino también firmas de datos como Acxiom, una empresa de mercadotecnia que opera globalmente, son presas de la fiebre por recopilar

datos. Solo en Estados Unidos la empresa dispone de datos de 300 millones de ciudadanos norteamericanos, es decir, de casi todos. «Le ofrecemos una visión de 360 grados de sus clientes», dice el panóptico eslogan publicitario de Acxiom. A la vista de este desarrollo Edward Snowden no es ni héroe ni criminal. Es un fantasma trágico en un mundo que se ha convertido en un panóptico digital.

SOLO LO MUERTO ES TRANSPARENTE

Seguramente ningún otro lema domina hoy tanto el discurso público como el de la transparencia. Se la invoca enfáticamente sobre todo en el contexto de la libertad de información. Pero quien reduce la transparencia exclusivamente a cuestiones de corrupción o de democracia desconoce su alcance. La transparencia se manifiesta hoy como un imperativo sistemático que abarca todos los procesos sociales, económicos y políticos, sometiéndolos a una profunda transformación.

La sociedad de la transparencia es una sociedad positiva. Las cosas se vuelven transparentes cuando se despojan de toda negatividad, cuando son pulidas y allanadas, cuando encajan sin resistencia en los pulidos flujos del capital, de la comunicación y de la información. Las acciones se vuelven transparentes cuando se subordinan al proceso calculable, manejable y controlable. Las cosas se vuelven transparentes cuando se desprenden de su singularidad y se expresan totalmente en el precio. Las imágenes se vuelven transparentes cuando, liberadas de toda profundidad hermenéutica, e incluso de sentido, se vuelven pornográficas. En su positividad la sociedad de la transparencia es un infierno de lo igual.

La comunicación alcanza su velocidad máxima cuando lo igual responde a lo igual, cuando se produce una reacción en cadena de lo igual. La negatividad de la alteridad o de la extrañeza o la resistencia de lo distinto perturban y retardan la pulida comunicación de lo igual. La transparencia estabiliza y acelera el sistema eliminando lo distinto o lo divergente. En un apunte de diario escribe Ulrich Schacht: «Nueva palabra para homogeneización: transparencia».

La palabra «transparencia» se compone de los términos latinos trans y parere. Parere significa originalmente «comparecer», «presentarse» o «hacerse visible» porque alguien lo ha mandado. Quien «comparece» es visible, obedece sin rechistar. Ya por su origen etimológico la palabra «transparencia» connota algo violento. De manera correspondiente se utiliza hoy como instrumento de control y vigilancia.

Es curioso que se pareciera a un interrogatorio policial aquella desafortunada aparición televisiva del presidente de la República Federal de Alemania en la

que respondió a las preguntas de los periodistas de la primera y la segunda cadena alemanas. Wulff insistía una y otra vez en que quería «generar confianza con la transparencia». También el eslogan de una iniciativa popular de Hamburgo a favor de una ley de transparencia dice: «La transparencia genera confianza». Este eslogan encierra una contradicción. La confianza solo es posible en una situación intermedia entre el saber y la ignorancia. Si de entrada lo sé todo no hace falta la confianza. La transparencia es una situación en la que toda ignorancia se ha eliminado. Donde impera la transparencia no queda sitio para la confianza. En lugar de «la transparencia genera confianza» debería decirse en realidad: «la transparencia elimina la confianza».

La exigencia de transparencia se acentúa sobre todo cuando ya no hay ninguna confianza. La sociedad de la transparencia es una sociedad de la desconfianza, que por falta de confianza apuesta por el control. Para una personalidad política que gozara de toda la confianza de la población la más leve exigencia de transparencia sería ya degradante. La enérgica exigencia de transparencia indica justamente que el fundamento moral de la sociedad se ha hecho frágil, que valores morales como la honradez o la sinceridad se vuelven cada vez más irrelevantes. En lugar de esta instancia moral que se va perdiendo aparece la transparencia como nuevo imperativo social.

La invocación a la transparencia va acompañada de una presión para acelerar. Los partidos convencionales, con sus ideologías y sus estructuras de poder, son demasiado lentos y demasiado inflexibles. La llamada democracia líquida del Partido de los Piratas se puede interpretar como un intento de contrarrestar la pesantez, incluso la rigidez de la democracia basada en el sistema de partidos. En la página web del Partido de los Piratas se expone muy plásticamente la praxis de la democracia líquida:

En materia de derecho fiscal quiero que me represente el partido SPD, en materia de política medioambiental el partido de los verdes y en materia de política educacional el Sr. Müller a título privado. Pero para decidir la nueva ley de acceso a la Universidad quiero votar yo mismo.

En realidad, la democracia líquida sin asambleas ni autoridad elimina la

democracia representativa basada en partidos. El saber de los expertos reemplaza el proceso político de toma de decisiones. El valor de los partidos se reduce al nivel del Sr. Müller como persona privada. Habrían dejado de ser partidos.

También se puede decir que el Partido de los Piratas es un antipartido, e incluso el primer partido sin color. La transparencia es incolora. Los colores no se admiten ahí como ideologías, sino solo como opiniones desprovistas de ideología. La aceleración y flexibilización consiste en cambiar de colores en función de la situación. Es cierto que la democracia líquida acelera y flexibiliza los procesos de toma de decisiones, pero en último término degenera a una democracia del botón de «me gusta».

De esta manera, la política es sustituida por la administración de las necesidades sociales, que deja intacto el marco de la situación socioeconómica existente y persevera en él. También la transparencia estabiliza eficazmente el sistema. Pero un aumento de información no engendra por sí solo una renovación ni un cambio del sistema. La transparencia carece de toda negatividad que cuestione el sistema político-económico dado.

No menos ingenua es la ideología del movimiento Post Privacy, que en nombre de la transparencia exige una renuncia total a la esfera privada. A los representantes de esta nueva corriente en la red habría que decirles: el hombre ni siquiera es transparente para sí mismo. Según Freud, el yo niega justamente aquello que el inconsciente afirma y desea descomedidamente. El «ello» sigue estando oculto en amplia medida al yo. Así pues, la psique humana es atravesada por una grieta que impide que el sistema psíquico concuerde consigo mismo. Esta grieta fundamental como lugar de la opacidad imposibilita la transparencia del yo para sí mismo. Tal transparencia para sí mismo solo sería concebible como una ficción quizá necesaria. También entre las personas se abre una brecha. Por eso es imposible crear una transparencia interpersonal. Tampoco merece la pena.

Es la falta de transparencia del otro lo que mantiene viva una relación. Por eso Georg Simmel escribe:

El mero hecho del conocimiento absoluto, de haber agotado exhaustivamente la psicología, nos desilusiona incluso sin un entusiasmo previo y paraliza la

vitalidad de las relaciones. La hondura fecunda de las relaciones, que tras toda ultimidad revelada barrunta y venera una ultimidad todavía ulterior, no es más que la recompensa de aquella delicadeza y aquel autodominio que incluso en la relación más estrecha y abarcadora de la persona entera respetan la propiedad privada interior y limitan el derecho a preguntar con el derecho al secreto.[1]

En vista del pathos de la transparencia que acomete a la sociedad actual sería necesario ejercitarse en el pathos de la distancia.

Además, es evidente que el alma humana necesita esferas donde pueda estar sola, sin la preocupación de ser observada por otros. Una iluminación total la abrasaría. La transparencia total conduciría posiblemente a una especie de burnout del alma. Este sentido tendría también la anotación de Peter Handke: «Vivo de lo que los demás no saben de mí». Solo la máquina es totalmente transparente. Pero el alma humana no es una máquina. La interioridad, la espontaneidad y el carácter de acontecimiento, que son los factores que constituyen en general la vida, se oponen a la transparencia. Es más, precisamente la libertad humana imposibilitaría la transparencia total. Una relación transparente es además una relación muerta, carente de toda atracción. Solo lo muerto es transparente. Sería toda una enseñanza reconocer que hay esferas positivas y productivas de la existencia humana y de la convivencia que el imperativo de transparencia realmente destruye.

En realidad, solo el vacío es totalmente transparente. Para conjurar este vacío se pone en circulación una enorme cantidad de información. Cuanta más información se pone en circulación tanto más inescrutable se vuelve el mundo. La cantidad de información no arroja luz a la oscuridad. La transparencia no es una luz, sino un rayo sin luz, que en lugar de iluminar lo penetra todo y lo vuelve transparente. La transparencia no es ninguna lucidez.

En una conversación con el filósofo Peter Singer, publicada en Philosophie Magazin, Julian Assange hace una confesión sorprendente: dice que no es «gran amigo de la transparencia». Él se limita a la «filosofía tenue», consistente en la idea de que si se tiene más información sobre el entorno entonces se puede decidir mejor sobre él. Ese sería todo el motivo de su actividad. Evidentemente Assange es escéptico ante la transparencia que hoy se vuelve total como ideología. Además comenta que internet se ha convertido en un refinado sistema

de vigilancia de la masa y que se propaga como una «enfermedad cancerígena».

Para evitar malentendidos: no hay nada que objetar a la transparencia en nombre de la lucha contra la corrupción o para defender los derechos humanos. Para eso es bienvenida. La crítica a la transparencia se refiere a su ideologización, al fetichismo de ella y a su totalitarismo. Sobre todo es preocupante que la sociedad de la transparencia amenaza con tornarse hoy una sociedad del control. Las innumerables cámaras de vigilancia sospechan de cada uno de nosotros. El escáner de cuerpo desnudo, que radiografía el cuerpo, más allá de su utilidad efectiva es un símbolo de nuestra época. Internet resulta ser un panóptico digital.

Todos se desnudan: esa es la lógica de la sociedad del control. La sociedad del control se consuma cuando su sujeto no se desnuda por un imperativo externo, sino por una necesidad que él mismo se ha creado, es decir, cuando el miedo a perder la esfera privada e íntima deja paso a la necesidad de exhibirse impúdicamente. La sociedad del control obedece a la lógica de la eficacia de la sociedad del rendimiento. La autoexplotación es más eficaz que la explotación por otros, porque va acompañada de la sensación de libertad. El sujeto del rendimiento se somete a un imperativo libre, que él mismo se ha generado. También la sociedad del control se basa en esta dialéctica de la libertad. El autodesvelamiento es más eficaz que ser desvelado por otro, porque viene acompañado de la sensación de libertad.

En último término, el imperativo de transparencia no es un imperativo ético ni político, sino económico. Desvelamiento es explotación. Quien está totalmente desvelado está sin amparo a merced de la explotación. La sobreexposición de una persona maximiza la eficacia económica. El cliente transparente es el nuevo recluso, e incluso el Homo sacer del panóptico económico. El panóptico de la sociedad de la transparencia se distingue del panóptico de la sociedad disciplinaria en que no necesita cadenas, muros ni espacios cerrados. A diferencia de los reclusos del panóptico de Bentham, que están aislados unos de otros, los habitantes del panóptico de la sociedad de la transparencia están interconectados y se comunican intensamente entre sí. Lo que garantiza la transparencia no es la soledad a base de aislamiento, sino la hipercomunicación.

La peculiaridad del panóptico digital consiste en que sus habitantes colaboran activamente por sí mismos en su construcción y en su mantenimiento exhibiéndose y desnudándose. Por eso la vigilancia no se realiza hoy como «ataque a la libertad» (cf. Juli Zeh e Ilija Trojanow), sino que más bien la

libertad y el control se acaban identificando, del mismo modo que el usurario transparente es víctima y criminal a la vez. Todo el mundo contribuye aplicadamente a construir el panóptico de las redes.

---

1 G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt del Meno, 1992, p. 405 (trad. cast. Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, Madrid, Revista de Occidente, 1977).

DATAÍSMO Y NIHILISMO

La actual fiebre por recopilar datos no afecta solo a la Agencia Nacional de Seguridad. Es la expresión de una nueva fe, que se podría llamar «dataísmo». En estos momentos está asumiendo rasgos casi religiosos o totalitarios. También la euforia por el big data se entrega a esta fe de la época digital.

Hoy se recopilan datos para todo tipo de fines. No solo la NSA, Acxiom, Google o Facebook tienen un hambre incontenible de datos. También los seguidores del Quantified Self han sido seducidos por el dataísmo. Se aplican en el cuerpo unos sensores que registran automáticamente todos los parámetros corporales. Todo se mide, ya sea la temperatura corporal, los pasos, los ciclos de sueño, la ingestión de calorías, el consumo de calorías, los perfiles de movimiento o incluso las ondas cerebrales. Incluso durante la meditación se registran protocolariamente las pulsaciones. Así pues, hasta en la relajación cuenta el rendimiento y la eficacia, lo cual es en realidad una paradoja.

Hoy se aplican sensores no solo al cuerpo. Cada vez más sensores en nuestro entorno nos transforman en datos. Al mismo tiempo flotamos en una extraña sensación de sinsentido y nos lanzamos a la hiperactividad y a la hipercomunicación.

¿Los datos recopilados pueden contribuir a que nos entendamos mejor a nosotros mismos? Ya en la Antigüedad las anotaciones sobre sí eran esenciales para la preocupación por sí mismo. El escritor romano Tertuliano lo llama Publicatio sui, refiriéndose con ello a la investigación del yo y a la publicación sin tapujos de todos los pensamientos. El pecador debía mostrarse como tal y de esta manera se liberaría de su pecado.

El autodesvelamiento cristiano conlleva una renuncia al yo ególatra a favor de un contexto de sentido superior: Ego non sum, ego. Renunciando al pequeño ego se debe alcanzar un yo superior. La Publicatio sui es una praxis de la verdad y se ordena a un contexto superior de sentido, igual que en la Antigüedad la ascesis no era una mera dieta.

A diferencia de la Publicatio Sui, Quantified Self es una mera técnica de optimización del rendimiento corporal y espiritual. Pero a base de tantos datos el

optimizador de sí mismo no alcanza la verdadera preocupación por sí mismo. Es el sistema de registro de un ego que se ha vuelto autorreferencial.

El ego por sí mismo no aporta ningún sentido. Los datos recopilados no dan respuesta a la pregunta «¿quién soy yo?». El smartphone como confesionario móvil no aporta ningún conocimiento de sí mismo ni ofrece ningún acceso a la verdad.

De los simples datos, por muy abundantes que sean, no surge ningún conocimiento. Los datos no dan respuesta a las preguntas que van más allá del rendimiento y la eficacia. En este sentido los datos son ciegos. Los datos por sí solos no aportan sentido ni verdad. Por sí solos tampoco hacen el mundo más transparente. Al contrario, el mundo resulta entonces más fantasmagórico que nunca. También nos resulta difícil diferenciar lo importante de lo irrelevante. Estamos a merced de procesos casi automáticos y nos optimizamos sin saber realmente para qué.

El saber que nos proporcionan los datos es una forma limitada y rudimentaria de conocimiento. Ni siquiera permite conocer una relación causal. El big data sugiere un saber absoluto, pero en realidad es idéntico a la ignorancia absoluta. Es imposible orientarse en el big data.

Nos comunicamos intensamente, casi compulsivamente. Un hueco en la comunicación nos parece insoportable. Revela un vacío que hay que llenar con más comunicación, con más información.

El dataísmo viene acompañado de un nihilismo. El dataísmo resulta de la renuncia al sentido y a los contextos. Los datos deben rellenar el vacío de sentido. El mundo entero se desintegra en datos, al mismo tiempo que nosotros perdemos cada vez más de vista contextos mayores y superiores. En este sentido, dataísmo y nihilismo son las dos caras de una misma moneda.

VACÍO ANGUSTIOSO

La autolesión se ha convertido hoy entre los adolescentes en un fenómeno de masas. Miles de adolescentes se autolesionan en Alemania. Se infligen heridas a sí mismos intencionadamente y sienten con ello un profundo alivio. El método usual es hacerse cortes en el brazo con una cuchilla de afeitar. La autolesión se acaba convirtiendo en una verdadera adicción.

Como sucede en toda adicción, el intervalo entre las autolesiones se vuelve cada vez más breve y la dosis aumenta. Los cortes son cada vez más profundos. Los afectados sienten una «necesidad de autolesionarse». ¿Cómo compatibilizar la autolesión con el creciente narcisismo que caracteriza al individuo de hoy?

Quienes se autolesionan sufren a menudo depresiones y trastornos de ansiedad. Los angustia la sensación de culpa y vergüenza, de autoestima dañada. La constante sensación de vacío interior hace que ya no sientan nada. Solo al autolesionarse llegan a sentir algo.

De las personas que sufren depresiones o trastornos límites de la personalidad se escucha a menudo esta queja: «No me siento a mí mismo». Justamente muchos de los que se autolesionan sufren depresiones o un trastorno límite de la personalidad. Autolesionarse es, al parecer, un intento totalmente desesperado de sentirse a sí mismo, de restablecer la sensación de sí mismo. El cuerpo llora lágrimas rojas. Sangro luego existo.

La autenticidad es una estrategia neoliberal de producción. El yo es sometido al imperativo de producirse permanente a sí mismo como empresario de sí mismo. Quien no lo consigue recurre a la cuchilla de afeitar.

¿De dónde viene la angustiosa sensación de vacío? Antes que nada es importante distinguir entre narcisismo y egoísmo. El sujeto del egoísmo se delimita para distinguirse del otro. Aquí hay unas fronteras claras del yo que lo diferencian del otro. Por el contrario, en la referencia narcisista a sí mismo se tergiversa al otro hasta que el yo acaba reconociéndose en él. El sujeto narcisista percibe el mundo como una modalidad de sí mismo.

La fatídica consecuencia es que el otro desaparece. La frontera entre el yo y el

otro se difumina. El yo se difunde y se hace difuso. Un yo estable solo surge en vista del otro. Por el contrario, la autorreferencia excesiva y narcisista genera una sensación de vacío. El yo se ahoga en sí mismo.

Hoy en día las energías libidinosas se invierten sobre todo en el yo. La acumulación narcisista de libido del yo provoca la eliminación de la libido objetal, es decir, de la libido que se invierte en los objetos. La libido objetal crea un enlace con el objeto que, en contrapartida, estabiliza al yo. Cuando no hay ningún enlace con objetos el yo es devuelto a sí mismo, y esto hace que se desarrollen sentimientos negativos como la angustia o la sensación de vacío.

Hoy hay muchos imperativos sociales que provocan una saturación narcisista de la libido del yo. Esa saturación produce enfermedad. Por ejemplo el imperativo de autenticidad. Este imperativo desarrolla una compulsión narcisista a preguntarse, a espiarse y a acecharse permanentemente a sí mismo y, especialmente, a culparse constantemente a sí mismo.

Muchos adolescentes sufren hoy angustias difusas, miedo a fracasar, miedo a fallar, miedo a quedarse descolgado, miedo a cometer un error o a tomar una decisión equivocada, miedo a no estar a la altura de las propias exigencias. Uno se avergüenza de su propia insuficiencia. La autolesión es también un ritual de autocastigo.

La falta de autoestima que conduce a la autolesión apunta a una crisis general de gratificación en nuestra sociedad. Todos nosotros tenemos necesidad de afecto. El amor del otro es lo único que da estabilidad al yo. Por el contrario, la autorreferencia narcisista resulta desestabilizante.

Para un sentimiento estable de autoestima tengo que resultarme importante a mí mismo. Pero para eso necesito tener la noción de que soy importante para otros. Esa noción podrá ser difusa, pero es indispensable para la sensación de ser importante. La falta de sensación de ser es la causa de la autolesión. La autolesión quizá sea simplemente un grito en demanda de amor.

Yo no puedo producir por mí mismo el sentimiento de autoestima. Para tener ese sentimiento necesito que la instancia de la gratificación me venga de otros que me amen, me elogien, me reconozcan y me aprecien. El aislamiento narcisista del hombre, la instrumentalización del otro y la competencia de todos contra todos destruyen el clima de gratificación.

El sujeto del rendimiento está sometido a la presión de aportar cada vez más. De esta manera nunca se alcanza un punto final y definitivo de la gratificación. Vive permanentemente con una sensación de carencia y con un sentimiento de culpa. Como no solo compite con otros, sino sobre todo consigo mismo, trata de superarse a sí mismo.

Hoy también se vuelve más difícil la gratificación primaria, que es inasequible a toda cuantificación. Esa gratificación primaria es la que da por ejemplo una verdadera amistad. La amistad es una relación con el otro que da estabilidad al yo y lo llena. Los «amigos» de las redes sociales carecen de la negatividad de lo distinto. Conforman una masa aplaudiente. Eliminan su alteridad en el «me gusta».

La sensación de vacío provoca depresión. El sujeto del rendimiento, cuando cae en depresiones, se convierte en una pesada carga para sí mismo. Se produce una saturación narcisista de libido del yo. Esa saturación produce enfermedad. El sujeto del rendimiento está cansado de sí mismo, agotado de sí mismo. Totalmente incapaz de salir de sí se enquista en sí mismo, lo cual provoca paradójicamente un vaciamiento y un ahuecamiento del yo.

Encapsulado, atrapado en sí mismo, pierde toda referencia con lo distinto. Pero yo solo me toco y me siento gracias al contacto de lo distinto. El otro es constitutivo de la formación de un yo estable. Si el otro desaparece, el yo cae en un vacío.

Algunos solo sienten su propio cuerpo al autolesionarse. Al parecer hoy se ha roto también la relación con el propio cuerpo. Uno somete totalmente su cuerpo a la lógica de la optimización. De este modo uno se aliena de su propio cuerpo. Se gestiona el cuerpo en lugar de habitarlo. La bulimia y la anorexia son fenómenos patológicos de este desarrollo. Autolesionarse sería un intento desesperado por volver a sentir el propio cuerpo.

Hoy se evita toda forma de lesión. Esto se puede aplicar también al amor. Enamorarse sería ya una herida excesiva. Hoy no arriesgamos apuestas elevadas, porque tememos la pérdida, que nos dolería y dañaría.

Hoy la comunicación se ha alisado hasta convertirse en un intercambio de deferencias, e incluso de positividades. Se niega todo lenguaje y toda expresión a sentimientos negativos como la tristeza.

Pero no se puede pensar el amor sin la herida. El amor nos acomete y nos vulnera. Hoy se evita el otro como fuente de daños. Pero la herida rechazada retorna en forma de autolesiones, que al fin y al cabo, y a diferencia de la herida que nos infligen otros, se pueden producir controladamente.

De la sociedad actual es característica la eliminación de toda negatividad. Todo se alisa. Lo liso carece de la negatividad de la oposición. Deja de ser un objeto que hay enfrente. La palabra «objeción» significa «oposición». Lo liso, por el contrario, quiere agradar. No es un objeto. Se niega todo lenguaje y toda expresión a sentimientos negativos como la tristeza. También se podría decir que la autolesión los redime de su falta de lenguaje.

Según Alain Ehrenberg, que hoy haya tantas depresiones se debe a que hemos perdido la referencia con el conflicto. La actual cultura del rendimiento y la optimización no permite trabajar con el conflicto, porque eso requiere mucho tiempo. El actual sujeto del rendimiento solo conoce dos estados: funcionar o fracasar. En eso se parece a las máquinas. Tampoco las máquinas conocen el conflicto. O funcionan sin problemas o están averiadas.

Pero de los conflictos surgen relaciones e identidades. La persona crece y madura trabajando con conflictos. Lo seductor de la autolesión es que elimina rápidamente tensiones destructivas acumuladas sin necesidad de ese trabajo con los conflictos que tanto tiempo requiere. Se dice que los causantes de la rápida eliminación de tensión son unos procesos químicos. Se segregan drogas que produce el propio cuerpo.

Pero las tensiones retornan en seguida, lo cual genera de nuevo el impulso a autolesionarse. Su forma de funcionamiento se parece a la de los antidepresivos. También estos reprimen los estados conflictivos y hacen que el sujeto del rendimiento que ha caído en depresiones vuelva a ser rápidamente capaz de funcionar.

La adicción a los selfies también tiene poco que ver con el egoísmo. No es otra cosa que un punto muerto del yo narcisista, que nunca llega a descansar. En vista del vacío interior uno trata en vano de producirse a sí mismo, lo cual naturalmente no se consigue. Solo el vacío se reproduce. Los selfies son el yo en formas vacías. Agudizan la sensación de vacío.

Lo que genera la adicción a los selfies no es el egoísmo, sino la referencia

narcisista a sí mismo. Los selfies son superficies bellas y pulidas de un yo vaciado y totalmente inseguro. Para escapar del angustiante vacío hoy se recurre a la cuchilla de afeitar o al smartphone. Los selfies son superficies lisas que por un breve tiempo ponen el yo vacío bajo una luz favorecedora. Pero si les damos la vuelta nos encontramos con reversos plagados de heridas que sangran. Las heridas son por tanto los reversos de los selfies.

¿Fueron incluso los atentados suicidas de París un intento perverso de sentirse a sí mismo, de restablecer el sentimiento destruido de autoestima, de erradicar a base de bombas y disparos el gravoso vacío? ¿Se podría comparar la psicología del terror con la psicología del selfie y de la autolesión, que también actúan contra el yo vacío? ¿Tenían los terroristas el mismo cuadro psicológico que los adolescentes que se autolesionan y que por tanto vuelven su agresión contra sí mismos?

Como es sabido, a diferencia de las chicas, los chicos vuelven su agresión hacia fuera, hacia otros. El atentado suicida sería entonces un acto paradójico en el que se identificarían la autoagresión y la agresión a otros, la autoproducción y la autodestrucción, una agresión de potencia superior que al mismo tiempo es concebida como un selfie definitivo.

La pulsación del botón que hace estallar la bomba sería la pulsación del disparador de la cámara. Aquí impera lo imaginario, porque la realidad, que consiste en discriminación y en desesperanza, ya no merece la pena ser vivida.

EL HOMBRE QUE SALTA

Desde hace tiempo se puede observar a menudo que la gente, sobre todo los jóvenes, se fotografían saltando alocadamente. Si se buscan en Google entradas como «gente saltando» o «people jumping», uno se encuentra con innumerables fotos en las que se pueden contemplar con asombro brincos en todas las posibles variaciones. La manía de saltar ante la cámara parece propagarse como una peste.

¿Por qué salta hoy la gente ante la cámara? ¿No estamos afligidos por el cansancio y la depresión? ¿Acaso dan saltos de alegría y felicidad? ¿Es el salto la expresión de una creciente vitalidad en nuestra sociedad? ¿O los saltos son más bien convulsiones patológicas del ego narcisista?

Cuando se hacían fotos antiguamente, sobre todo para tener un recuerdo, uno se colocaba correctamente en una pose decente. A nadie se le habría ocurrido la idea de ponerse a brincar. En aquella época se quería fijar sobre todo el momento, para poder recordarlo más tarde. Uno se retiraba a un segundo plano a favor del acontecimiento. Desaparecía tras el momento o el motivo que había que conservar para el recuerdo. Nadie quería representarse a sí mismo, ni menos aún exhibirse. Nadie solicitaba la atención de los demás. Aquellas fotos no tenían por tanto ningún valor de exposición, sino solo un valor de culto.

En su famosa obra La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica, Walter Benjamin apunta a que en la fotografía el valor de exposición ha desbancado en toda la línea al valor de culto. Pero el valor de culto no ha retrocedido sin dejar de ofrecer resistencia, y se ha hecho fuerte en una última trinchera, que es el «rostro humano». Por eso no es casual que la fotografía antigua se centre en el retrato. El valor de culto de la imagen habría encontrado su último refugio en el culto del recuerdo de las personas amadas que están lejos o que han fallecido. En la expresión fugaz de un rostro humano destellaría por última vez el aura desde las fotografías antiguas. Eso sería lo que constituye su belleza nostálgica, que no es comparable con nada. Pero cuando el rostro humano se retira de la fotografía, por primera vez el valor de exposición se opone desde su superioridad al valor de culto.

Para las cosas que están al servicio del culto es más importante que existan que

el hecho de que sean expuestas y vistas. Su valor de culto depende de su existencia, y no de su exposición. Por el contrario, en nuestra sociedad, en la que las cosas, todas ellas convertidas ahora en mercancía, tienen que ser expuestas para ser en general, el valor de exposición se absolutiza. Todo lo que descansa en sí mismo, lo que se demora en sí mismo, carece ya de valor. Las cosas solo adquieren un valor si son expuestas y vistas. También las personas se comportan como mercancías. Se exhiben, se producen, para elevar su valor expositivo.

Aquel rostro humano con su valor de culto ha desaparecido hoy por completo de la fotografía. La época de Facebook convierte el rostro humano en una faz, que se agota por completo en su valor de exposición. La faz es el rostro expuesto sin aquella aura de la mirada. Es el rostro humano que ha asumido la forma de mercancía. A la mirada le es inherente una interioridad, un recato, un distanciamiento. Por eso la mirada no se puede exponer. Tiene que destruirse para que el rostro se comercialice transformándose en faz.

Solo por esta fiebre por exhibirse se entiende por qué los hombres saltan hoy ante la cámara. Desaparece el momento o el acontecimiento, que es lo que merecería el culto del recuerdo. Todo el mundo se pone en primer plano y se exhibe. Yo debo ser una marca. Como consecuencia, el mundo desaparece de la fotografía. El mundo degenera a un hermoso decorado del ego.

Hoy surge una fotografía sin recuerdo ni historia, una fotografía que, por así decirlo, siempre está a punto, una fotografía con una estructura temporal totalmente distinta, una fotografía sin amplitud ni profundidad temporales, una fotografía que se reduce al momento de una emoción fugaz, una fotografía que no es narrativa, sino meramente deíctica. Al saltar se utiliza el cuerpo entero como un dedo índice que se apunta a sí mismo.

Para Roland Barthes la esencia de la fotografía es el «ha sido así». Ello le otorga a la fotografía el valor de culto. La imagen digital, por el contrario, carece de edad, de destino y de muerte. Se caracteriza por una presencia y un presente permanentes. Ya no es un medio para el recuerdo, sino un medio para la exposición, como el escaparate.

En el fragmento Nostalgia sin hogar: el caminante, escribe Nietzsche:

El dios que ellos se crearon una vez de la nada, ¡qué prodigio! Pero ahora él ya

no es nada para ellos. Se precipitan como monos araña dando saltos.

A estos monos araña dando saltos Nietzsche los llamaba también «últimos hombres». Se parecen a aquel «rebaño» que «brinca» «atado en corto a la estaca del instante con sus ganas y sus desganas». Los «últimos hombres» de Nietzsche dan saltos hoy ante la cámara. Surge un hombre nuevo: Homo saliens, el hombre que salta. A juzgar por el modo como se pronuncia su nombre está emparentado con el Homo sapiens, pero ha perdido por completo la virtud de la razón y la sabiduría, que caracterizaba al Homo sapiens. Salta para llamar la atención.

¿DE DÓNDE VIENEN LOS REFUGIADOS?

Rápidas y espectaculares fueron las acciones de rescate de aquellos bancos gravemente afectados por la crisis financiera de 2008. Los Estados de la Unión Europea los salvaron de la quiebra con ayudas que sumaban 1,6 billones de euros. 1,6 billones de euros salidos de los impuestos: eso corresponde al 13 por ciento del producto interior bruto de la Unión Europea. Solo en Alemania la crisis financiera costó 187 000 millones de euros.

Cuando estaba en juego la supervivencia de los bancos, Europa se mostró resuelta y dispuesta a afrontar sacrificios. Por el contrario, cuando hay vidas humanas en peligro no actúa ya tan con tanta decisión. La inequívoca declaración que Angela Merkel hizo a favor de la ayuda a los refugiados es la excepción que confirma la regla. Al mismo tiempo, a la vista de la crisis de refugiados, conviene recordar hasta qué punto Occidente es corresponsable de esa miseria de la que las personas huyen en masa.

Algunos hechos relativos a África, el continente del que procede la mayoría de los botes de refugiados que vienen por el Mediterráneo: el colonialismo europeo, que acarreó en África un sufrimiento indescriptible, básicamente persiste hasta hoy, de una forma sublimada y ampliada internacionalmente. En su momento los poderes coloniales europeos dividieron el continente africano con un trazado arbitrario de fronteras, causando con ello conflictos. También tras el final de su imperio colonial los europeos y Estados Unidos apoyaron durante décadas a tiranos para imponer sus propios intereses. Y ahora es la avidez de materias primas baratas la que provoca inestabilidad política en África, y también es una de las causas de guerras con muchos miles de víctimas. Estados como el Congo se desintegran en territorios que son controlados por caudillos que mandan ejércitos de niños soldados. Estos caudillos mantienen relaciones comerciales con empresas occidentales, a las que solo les importan las materias primas. Los conflictos étnicos son problemas secundarios.

Las tierras raras, que se emplean para fabricar productos que tanto nos gustan, como smartphones, tablets o consolas de videojuegos, se extraen bajo condiciones laborales catastróficas. Los causantes de esta explotación son sobre todo China y todos los países industriales. El bienestar de Occidente se basa en

la miseria de los demás: una asimetría constitutiva del capitalismo global. La violencia y la injusticia son inmanentes al sistema. El bienestar global contradiría la lógica del capital.

En 2013 Francia envió sus tropas a Mali. En primer término se trataba de combatir a terroristas islámicos, pero también aquí los recursos minerales desempeñaron un papel importante. El consorcio estatal francés Areva extrae uranio en el Estado vecino de Níger para la electricidad generada por energía nuclear en Europa. Los escombros que salen durante la extracción de uranio quedan al aire libre. Nubes de polvo radiactivo recorren todo el país. En un reportaje para la revista Spiegel se podía leer ya en 2010 que la «Clínica Areva» oculta el riesgo de cáncer que causa la extracción de uranio y hace diagnósticos de malaria a los muertos de cáncer. En su libro Destrucción masiva. Geopolítica del hambre, Jean Ziegler explica a su vez de forma impactante cómo se producen hambrunas a nivel mundial. Esas hambrunas tienen a menudo su causa en la política del Fondo Monetario Internacional, que quiere abrir los mercados de los países del sur a los consorcios alimenticios transcontinentales. Pero el libre comercio arruina las economías autóctonas y es corresponsable del hambre y la muerte. Mirándolo así, la Expo en Milán, que pretendía combatir con nuevas técnicas el hambre en el mundo, fue puro cinismo.

O Europa del este: durante la guerra de Kosovo la OTAN bombardeó en 1999 el país sin mandato de las Naciones Unidas. También el ejército alemán hizo ataques aéreos. Pero la amplia reconstrucción del país que prometió el gobierno alemán no llegó a hacerse. Ahora el gobierno alemán devuelve los refugiados que vienen de Kosovo.

U Oriente Próximo y Oriente Medio: la intervención militar europea en Libia en 2011 sumió el país en el caos. Al caos actual en Irak le precedió la Segunda Guerra del Golfo, que Occidente legitimaba con puras mentiras. Irak era una zona de mucha inestabilidad étnica y religiosa y con gran potencial de conflicto, un producto del imperio colonial británico, como también lo fue Afganistán en el siglo XIX. Con la intervención soviética la guerra civil acabó convirtiéndose en una guerra sustitutoria entre la Unión Soviética y los muyahidines, apoyados por Estados Unidos.

La gente huye ahora de los talibanes. Pero tampoco aquí Occidente es del todo inocente. En su estudio Vivir bajo drones, unos juristas de la Universidad de Stanford y de la Universidad de Nueva York llegan a la conclusión de que la

matanza preventiva con drones no disminuye la amenaza terrorista. Incluso ha aumentado tras el uso de los drones, porque eso fomenta la venganza y el odio. Cuantos más civiles asesinados, tantos más terroristas. Y la vida diaria está dominada por el miedo.

La mayor amenaza en estos momentos es sin duda el «Estado islámico», y también se le abonó el terreno con la Guerra de Irak. Y habría que reparar en que el islamismo radical y el capitalismo neoliberal son las dos caras de una misma moneda. La consigna de Al-Qaeda «Vosotros amáis la vida; nosotros amamos la muerte», nos hace ver que la sociedad del consumo, con su histeria por la salud que convierte la vida en una mera vida vaciada de sentido que hay que prolongar a cualquier precio, y el islamismo radical se condicionan mutuamente. Y el dinero, por sí solo, no genera ninguna identidad. Los marginales no solo carecen de identidad, sino que tampoco tienen esperanza. Un ejemplo elocuente son esos adolescentes de Dinslaken, un municipio de Renania con un elevado índice de paro, que se marchan a combatir a la «Guerra Santa».

Y por último Siria: la guerra civil se está convirtiendo ahí en una guerra sustitutoria en la que participan Rusia, Irán, Estados Unidos y los países del Golfo. También aquí habría que reparar en que los países del Golfo, con sus reservas petrolíferas, son avanzadillas del capitalismo global. Y en que millones de inmigrantes procedentes de Asia y África trabajan ahí como esclavos para crear bienestar.

La celebrada cultura de bienvenida, la empatía que lleva a aplaudir o el acusar a algunos Estados europeos de falta de solidaridad no resuelven el auténtico problema. Y los sentimientos son cortos de miras y se desvanecen rápidamente. Solo la razón tiene amplitud de miras, y ahora se necesita razón política. La inacabable discusión sobre las cuotas no es más que un pretexto para una política insuficiente. Y levantar vallas fronterizas es una política de acción policial que declara criminales a los refugiados. Solo una acción resuelta y guiada por la razón puede poner fin a la guerra sustitutoria en Siria y a la indescriptible miseria de los refugiados. En este sentido Europa debería tener más confianza en sí misma y sacar de su historia más responsabilidad política para el mundo. De lo contrario en algún momento nos llevaremos una sorpresa desagradable.

A la vista de los conflictos que aumentan por todo el mundo y de la crisis de refugiados que se está agudizando, la famosa obra de Kant Sobre la paz perpetua cobra también hoy, por no decir precisamente hoy, una importancia eminente. Su exigencia de razón no ha perdido nada de actualidad. La Ilustración guiada por la razón es un proceso que aún hay que proseguir.

A la vista de los conflictos mundiales muchos perciben hoy dolorosamente que la humanidad está todavía muy lejos del uso correcto de la razón, es más, que todavía no ha alcanzado la razón. Para Kant es la razón la que pone fin al estado de guerra como estado natural y declara el estado de paz un «deber inmediato». La alianza de los pueblos que Kant propone es una «federación pacífica» (foedus pacificum) guiada por la razón. Se diferencia del «pacto de paz» (pactum pacis) en que este último pone fin definitivo a una guerra, pero no al estado de guerra como estado natural:

Los pueblos, como Estados que son, pueden valorarse como personas individuales que en su estado natural (es decir, con independencia de leyes externas) se dañan ya unas a otras por el mero hecho de convivir y que por su propia seguridad pueden y deben exigir, todas y cada una de ellas, a los demás que establezcan con ellas un estado constitucional, similar al civil, donde a cada uno se le puedan garantizar sus derechos. Eso sería una alianza de los pueblos.

El intento de legitimar una guerra, aunque sea de manera hipócrita, ya es para Kant la prueba de que «en el hombre se puede encontrar una disposición moral aún mayor, aunque por el momento latente, a volver a domeñar el principio maligno en él», pues, «de lo contrario —sigue diciendo Kant—, a los Estados dispuestos a entablar una guerra jamás se les ocurría pronunciar la palabra “derecho”».

Según Kant, la paz es fomentada también por aquel «espíritu comercial» que «es incompatible con la guerra y que tarde o temprano se apodera de todo pueblo».

El «poder del dinero» obliga a los Estados a rechazar la guerra, que es perjudicial para el comercio. Pero una paz así no tiene su origen en los «resortes de la moralidad», sino en el «interés mutuo» y el «provecho recíproco». Aquí no es la razón, sino la «naturaleza» a través del «mecanismo en las inclinaciones humanas», la que se encarga de conservar la paz. A diferencia de la naturaleza, la razón no actúa buscando el interés ni el provecho. Es fundamentalmente opuesta a las «inclinaciones» subjetivas.

La Unión Europea como zona de libre comercio, como comunidad contractual entre gobiernos con sus respectivos intereses estatales y nacionales, no sería para Kant una formación racional. Solo se recobraría la razón en el momento en el que la Unión Europea, como comunidad contractual, pasara a ser una comunidad constitucional democrática que fijara valores humanistas como la dignidad humana o la igualdad, es decir, la moralidad. Pero un obstáculo para esta vía es el «poder del dinero», el «espíritu comercial», como el que predomina en la actual Unión Europea. La Unión Europea solo puede convertirse en una comunidad constitucional guiada por la razón si refrena el poder del dinero, que hoy se impone como hegemonía del capital.

La idea kantiana de la paz perpetua alcanza su punto culminante con su exigencia de «hospitalidad» universal. Según esa noción, todo extranjero tiene derecho de permanencia en otro país. Puede quedarse en él sin ser tratado con hostilidad «mientras se comporte pacíficamente en su sitio». Según Kant, nadie tiene «más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra». La globalización del mundo, a la que de hecho Kant apunta, tendría que venir acompañada de una constitución cosmopolita.

Kant se refiere sobre todo a la «conducta inhospitalaria de los Estados civilizados, sobre todo de los Estados comerciantes». La «injusticia que demuestran al visitar países y pueblos extranjeros (lo que para ellos equivale a su conquista)» resulta «aterradora». En este punto Kant denuncia enérgicamente a los Estados europeos por su crudelísimo colonialismo explotador y por la esclavitud, que vulnera de la dignidad humana. Abrevan «injusticias como si fuera agua», dice Kant, y querrían «ser tenidos por elegidos en materia de ortodoxia». En los países extranjeros no se habrían comportado como huéspedes, sino como bandidos. Kant afirmaría hoy que, a diferencia de los «monstruos europeos», los refugiados o los solicitantes de asilo que hoy llegan a Europa se comportan como huéspedes y son pacíficos.

La hospitalidad no es una noción utópica basada en la caridad, sino una idea forzosa de la propia razón:

Aquí, igual que en los artículos anteriores, no estamos hablando de filantropía, sino de derecho, y en tal caso «hospitalidad» significa el derecho de un extranjero al llegar a tierra extraña a que esta no lo trate con hostilidad.

La hospitalidad

no es una noción fantasiosa y exagerada del derecho, sino un complemento necesario del código no escrito, tanto del derecho estatal como del derecho internacional, para elevarlo a la categoría de derecho público de la humanidad, y es necesaria por tanto para la paz perpetua, y solo bajo esta condición uno puede ufanarse de hallarse en una continua aproximación a esa paz.

El comportamiento inhospitalario de algunos Estados europeos en la actual crisis de refugiados representa un gran peligro, una dolorosa recaída. Equivale a una nueva barbarie.

La razón en sentido kantiano formula una regla general, que eleva a sus titulares por encima de sus intereses personales. La política de refugiados de la Unión Europea amenaza hoy con fracasar por culpa de la insensatez de algunos de sus Estados miembros y de su aferramiento egoísta a sus propios intereses. El interés propio no es una categoría de la razón, sino del entendimiento. Regirse por el interés propio es racional, pero no sensato. Eso carece de moralidad. Quien se rige por el interés propio no actúa movido por los «resortes de la moralidad». El interés propio es una «inclinación» humana que hay que superar en aras de la razón. Las inclinaciones nos hacen dependientes y nos quitan libertad. La razón moral legisladora de sí misma es la única que promete libertad. A la vista de la crisis de refugiados se ha afirmado recientemente: «Quien solo siente compasión no tiene entendimiento». Kant replicaría: «Carece de razón quien solo tiene entendimiento». Si alguien advirtiera incluso del elevado precio que cuesta un

niño refugiado sin padres, Kant señalaría expresamente su dignidad, que hay que preservar a toda costa. El precio pertenece a la categoría del entendimiento, mientras que la dignidad pertenece a la categoría de la razón.

Las asociaciones comerciales señalan hoy insistentemente que Alemania podría beneficiarse de la inmigración, que los refugiados ayudarían a compensar la falta de mano de obra especializada y que incluso traerían al país un rejuvenecimiento demográfico, es decir, que reportarían más provecho que daño. Es muy posible. Pero la discusión acerca de cómo debemos tratar a los refugiados tiene que desarrollarse más allá del cálculo de provecho.

La pregunta por el provecho degrada la decisión de la razón a un cálculo racional. La razón moral debería tener prioridad sobre el entendimiento calculador. La moralidad se diferencia básicamente del negocio y del cálculo. En cierta manera es ciega. Precisamente en ello consiste su fuerza incorruptible, su humanidad.

En el hipercapitalismo actual solo importa el precio. La dignidad no tiene cabida en él. Hoy el capital lo somete todo a sí. Se llama customer lifetime value o «valor del tiempo de vida del cliente» a la suma total de los valores que se pueden obtener de una persona como cliente si se comercializa cada momento de su vida. La persona humana es reducida aquí a su valor como cliente o al valor mercantil. Este concepto se basa en la intención de traducir la persona entera, toda su vida, a valores puramente comerciales. El hipercapitalismo también disuelve por completo la existencia humana en una red de relaciones comerciales. Hoy ya no queda ningún ámbito vital que no se someta al aprovechamiento comercial. El hipercapitalismo convierte todas las relaciones humanas en relaciones comerciales. Le quita al hombre su dignidad y la reemplaza completamente por el valor mercantil. El mundo se ha convertido hoy en unos grandes almacenes. ¿Abriría la Unión Europea, en cuanto que grandes almacenes europeos, espacios para los refugiados? Los refugiados no tienen sitio en unos grandes almacenes.

Alemania solo se puede afirmar como una nación cultural guiada por la razón si se rige consecuentemente por sus valores morales, como la dignidad humana. No solo estamos obligados a la solidaridad o a la compasión, sino sobre todo a la razón. La razón es mucho más estable y fiable que la mera compasión. La crisis de refugiados sería para Alemania incluso una gran oportunidad histórica de mostrarse ante el mundo como un país moralmente maduro y confiable en el que

impera la razón.

Todo populismo en relación con la crisis de refugiados es una traición a la razón. Incluso políticos como Viktor Orbán renuncian por completo a la razón y vuelven a degradarse a aquellos «monstruos europeos». Y en los ultraderechistas que agreden a los refugiados y que recurren sin ningún recato a la violencia se manifiestan justamente, como diría Kant, «la brutalidad, la tosquedad y la degradación bestial de la humanidad».

En el «Apéndice» a Sobre la paz perpetua, titulado «Sobre la desavenencia entre la moral y la política en relación con la paz perpetua», al que hasta ahora se ha prestado poca atención, Kant hace hincapié en la necesidad de unificar la política y la moral. La moral es para Kant la «quintaesencia de leyes que hay que obedecer a toda costa». La verdadera política «no podría dar ningún paso sin haber acatado previamente la moral». También hoy sigue habiendo una gran desavenencia entre la moral y la política, por cuanto que esta última no se somete a las leyes de la razón, sino solo a los imperativos económicos. La economía no es una categoría de la razón. La moral es sustituida por la «doctrina de la astucia», por una «teoría de máximas» orientada a «escoger los medios más idóneos para sus intenciones calculadas en función del provecho». Niega «que haya en general una moral».

Diciéndolo en el lenguaje de la teoría de sistemas de Luhmann, la política se atrofia hoy en un sistema parcial cuyo medio es el poder, mientras que la economía se desarrolla hasta convertirse en un supersistema que incorpora en sí todos los ámbitos sociales como sistemas parciales suyos. Incluso el sistema de la moral parece haber sido incautado por aquel supersistema, pues un poco de moral se vende hoy muy bien. La política como sistema parcial sometido apenas puede influir en el sistema de la economía, a causa de su total dependencia de ella. La posibilidad de actuar que se da dentro del sistema parcial de la política se reduce a la mera conservación del poder. Por eso se aplican todos los medios para mantenerse en el poder. Una visión puede representar incluso un obstáculo para la conservación del poder.

La política tendría que someterse de nuevo a los «resortes de la moralidad» y a sus valores, tales como la solidaridad, la justicia y la dignidad humana. Para eso sería necesario refrenar el «poder del dinero», la hegemonía del capital, o al menos relegarlo. Una política carente de toda moralidad degrada la Unión Europea a un mercado o a unos grandes almacenes donde impera una injusticia

cada vez mayor. Pero unos grandes almacenes no son un hogar hospitalario. Es necesario que Europa se alce por encima del «espíritu comercial», del interés propio, y que se muestre como un hogar hospitalario.

¿QUIÉN ES UN REFUGIADO?

«Nosotros, los refugiados» es el título de un artículo que Hannah Arendt publicó en 1943 en la revista The Menorah Journal. En él se despide con alivio del concepto tradicional de refugiado. Escribe:

Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término «refugiado» ha cambiado. «Refugiados» son ahora aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayudas de comités de refugiados.

Por eso a ella no la denominan «refugiada», sino «recién llegada» o «inmigrante». Arendt tiene aquí en mente una figura totalmente nueva, quizá incluso futura del refugiado. Es simplemente alguien que marcha a otro país con la esperanza de una vida mejor.

Arendt describe de este modo la figura del «refugiado optimista»:

Los más optimistas de entre nosotros añadirían incluso que su vida anterior la habían pasado en una especie de exilio inconsciente y solo su nuevo país les enseñaba ahora qué aspecto tiene realmente un hogar propio. […] Después de solo un año, los optimistas están convencidos de que hablan el inglés tan bien como su lengua materna, y pasados dos años juran solemnemente que lo hablan mejor que cualquier otra lengua (su alemán es un idioma que apenas recuerdan).

Para olvidar, este tipo de refugiados evita toda alusión a los campos de

concentración y de internamiento, que los convertiría en «pesimistas». Hannah Arendt cita las palabras de un compatriota que, recién llegado a Francia, fundó una de las llamadas sociedades de adaptación: «Fuimos buenos alemanes en Alemania, y por eso seremos buenos franceses en Francia». El inmigrante ideal es, según Arendt, como aquella «mujer de talla considerable a la que le encanta cada nuevo vestido que promete darle el talle deseado».

En este sentido que Hannah Arendt da a al término, yo mismo fui un refugiado optimista. Quería vivir en un nuevo país una vida que no me era posible en mi patria. Las expectativas que había en mi entorno y sus estructuras convencionales no me habrían permitido vivir e incluso pensar de forma total y radicalmente distinta. Por aquel entonces yo tenía 22 años. Tras haber estudiado metalurgia en Corea quería estudiar filosofía, filología y teología en Alemania. En el campus de mi universidad en Seúl a menudo me quedaba mirando el cielo y pensaba: es demasiado hermoso como para que bajo este cielo yo me pegue toda la vida como metalúrgico. Soñaba con una vida más hermosa y mejor. Quería reflexionar filosóficamente sobre la vida. Así que hui a Alemania. Así es como llegué con 22 años a Alemania, sin medios y sin conocer el idioma. Por aquel entonces apenas sabía alemán.

Al principio, como todo refugiado optimista, me vi confrontado con la soledad social. Es dolorosa. Por eso puedo sentir hondamente el dolor de los refugiados de hoy. Sufro con ellos. Fue difícil integrarme con mi mal alemán en las estructuras sociales. El poco dominio del idioma fue el principal obstáculo para adaptarme a la vida alemana, que era lo que yo ansiaba (no me gusta hablar de la llamada integración social). Entonces resultó que la mejor estrategia para adaptarme a esa vida era el amor. Yo pensaba simplemente que una mujer alemana que me amara me escucharía y me enseñaría rápidamente el alemán, para entender lo que yo pienso de ella, lo que yo siento por ella, etc. Tenía verdadera avidez por aprender cada nueva palabra alemana. Quería hablar alemán, mi ambición era hablar como los alemanes. Como es sabido, también Willy Brandt siguió esta estrategia. Ya al cabo de pocos meses de exilio redactaba artículos y discursos en noruego. Mientras él vivía en Berlín en la clandestinidad con el pseudónimo de Gunnar Gaasland, hablaba alemán con acento noruego. Evidentemente, lo que aceleró hasta tal punto en él el aprendizaje de un idioma extranjero no fueron solo sus dotes lingüísticas, sino su avidez lingüística, es más, sus ansias de amor.

Un año después de haber llegado a Alemania yo creía, como aquel refugiado

optimista del que habla Hannah Arendt, que dominaba el alemán mejor que cualquier otro idioma. También el patriotismo es para Hannah Arendt una pura «cuestión de práctica». El «inmigrante ideal» es aquel que «en seguida descubre y ama las montañas autóctonas». Es un patriota, un amante del país. Ama el país en el que se establece empezando desde cero. También yo amo este país. Un día me nacionalicé alemán y renuncié a cambio al pasaporte coreano. Ahora soy alemán. Entre tanto hablo alemán mejor que mi lengua materna, que realmente se ha reducido a una mera lengua materna, pues de hecho solo hablo coreano con mi madre. Mi lengua materna se me ha vuelto extraña. Amo Alemania. Incluso me calificaría de patriota, de amante del país. En cualquier caso soy más patriota que Petry, Gauland y Höcke juntos. Con su irresponsable populismo envilecen a Alemania, mi país, que siempre fue para mí un país muy hospitalario.

Quien era buen ciudadano en su país de origen, también será buen ciudadano en su nuevo país. Deberíamos seguir dando la bienvenida a estos «recién llegados». Quien ya era un criminal en su país de origen, como Anis Amri, lo seguirá siendo en su nuevo país. Lo expulsaremos. Pero deberíamos ofrecer a los recién llegados un entorno en el que puedan llegar a ser buenos ciudadanos.

¿Pero qué significa ser un buen ciudadano? Soy el segundo coreano que llega a ser profesor en la Universidad de las Artes de Berlín. El primer profesor coreano se llamaba Isang Yun. Fue un importante compositor. Era un hombre comprometido políticamente. En la década de 1960 protestó enérgicamente contra la dictadura militar que en aquella época había en Corea del Sur. En 1967 fue secuestrado en plena Alemania por el servicio secreto surcoreano. Lo condenaron en Seúl a cadena perpetua. Tras ser excarcelado prematuramente regresó a Alemania, habiéndole retirado el régimen surcoreano su nacionalidad coreana. Se hizo refugiado y se naturalizó alemán. Pero quizá hubiera negado, como Hannah Arendt, que era refugiado. Y, al igual que ella, habría dicho: «Soy un buen inmigrante, un inmigrante optimista». Su alemán era excelente.

Un buen ciudadano lo es por convencimiento. Comparte valores morales como la libertad, la fraternidad y la justicia. Quizá si actúa contra el sistema político dominante este lo criminalice. Pero, pese a ello, gracias a su convencimiento moral (en el sentido kantiano) es un buen ciudadano y también un patriota, un amante del país y de la gente.

Durante sus últimos años de vida, Isang Yun cayó en la desesperación a causa de la xenofobia que se desató abiertamente en la Alemania reunificada. Se mostró

consternado a la vista de la masa que aplaudía el incendio de la residencia de antiguos trabajadores temporeros vietnamitas en Rostock-Lichtenhagen. Y se quedó decepcionado, pues él amaba Alemania. Lo que sucedió en Rostock se parecía, también para mí, a un pogromo. En estos momentos me intranquiliza la xenofobia que vuelve a avivarse en Alemania y en otros países europeos ante la llegada de numerosos refugiados. Lo que más me gustaría sería volver a huir a un país de ensueño, a un país hospitalario en el que de nuevo se me permitiera ser un patriota, un amante del país.

¿Qué es Europa? ¿Cómo se puede definir Europa? Todos los partidos liberales se declaran hoy partidarios de Europa. ¿Pero de qué se declaran partidarios en realidad? ¿De un continente delimitable geográficamente? ¿O de una idea?

¿Pero en qué idea se basa Europa? ¿Dónde comienza y dónde acaba Europa? Por ejemplo Rusia, de la que en estos momentos Europa se afana por desmarcarse no solo económica, sino también militarmente, forma parte de Europa tanto geográfica como culturalmente.

¿De verdad no hay alternativa a Europa? La alternativa a Europa, igual que la alternativa para Alemania, es acaparada hoy por entero y prácticamente monopolizada por los partidos populistas de derechas.

¿De verdad no existe ninguna alternativa a Europa que pudieran defender sin temor justamente los partidos liberales? Europa yerra hoy desorientada por las discusiones políticas sin que parezca haber un concepto para ella.

¿Es posible circunscribir a Europa, si no geográficamente, sí al menos conceptualmente? Pero si la examinamos con mayor atención, Europa parece ser bastante fantasmagórica.

El nombre «Europa» remite antes que nada a la palabra griega europe. Europe es una palabra compuesta, que consta de eurys (amplio) y ops (vista). Considerándolo así, «Europa» significa, simplemente, «la que tiene amplitud de miras».

Un nombre muy hermoso, en realidad. Según la mitología griega «Europa» es el nombre de una princesa fenicia a la que Zeus, bajo la forma de un toro, raptó y llevó a Creta. Es paradójico que la antepasada de Europa venga del Oriente.

Inicialmente «Europa» como topónimo se restringía al Peloponeso, hasta que el geógrafo griego Herodoto amplió el concepto a las tierras al norte del Mediterráneo.

Pero Europa no se puede definir geográficamente. Faltan fronteras claras que

separen Europa de Asia. Europa es por tanto un constructo que, por ello, está sometido a la mudanza histórica y se puede deconstruir. Hoy Europa degenera a un constructo puramente económico.

¿Son por ejemplo europeos los habitantes de la ciudad portuaria rusa de Vladivostok, que está situada incluso al este de Corea del Norte, mientras que sus vecinos son asiáticos? A un japonés o a un chino no le gustaría designarse como asiático.

Si un alemán me dijera «¡tú, asiático!» eso sonaría más bien injurioso o incluso racista. Como máximo al llegar a la frontera entre Corea del Norte y Rusia el concepto de Europa empieza a ser difuso.

Los alemanes tienden a lo abstracto. Es muy alemana la pregunta «¿qué es alemán?». Ningún coreano se preguntaría «¿qué es coreano?». Los coreanos responderían: kimchi o bibimbap.

Los alemanes, por el contrario, tienen que pensárselo cuando les preguntan «¿qué es alemán?». Se intenta por todos los medios aportar una definición o evocar la «esencia».

También en su texto «¿Qué es alemán?» Adorno se siente obligado a dar una definición. Con su típico estilo lingüístico escribe:

Guardando fidelidad a la idea de que lo que es tal como es no debería ser aún lo último, y sin caer en desesperados intentos por asentar de una vez por todas qué es lo alemán, cabe conjeturar el sentido que este concepto quizá pueda afirmar aún: en transición a la humanidad.

Adorno eleva lo alemán a lo opuesto al mercado y al capitalismo, a los que, según él, han sucumbido los norteamericanos. Por consiguiente, ser alemán significa tener un compromiso con la humanidad que rompe radicalmente con el capitalismo.

Europa misma es hoy un organismo económico abstracto que pasa por encima de las cabezas de las personas. Se amolda irrestrictamente a lo global. Europa como

una abstracción económica genera malestar por todas partes. Toda abstracción nivela las diferencias. En eso consiste la violencia que ejerce.

Así es como la globalización elimina violentamente todas las diferencias regionales, para acelerar la circulación de capital y comunicación. Precisamente en vista de la violencia de una globalización que todo lo iguala se suscita la nostalgia de una identidad, nostalgia a la que hoy atienden sobre todo los partidos populistas de derechas.

La globalización igualadora, que equivale a una monetarización total del mundo, le priva a uno de sentido y de orientación. La violencia desubicadora de la globalización suscita la nostalgia de un lugar. Los movimientos separatistas e identitarios representan, exactamente igual que el terrorismo internacional, una respuesta irracional a la violencia de lo global que todo lo nivela. El terrorista trata de imponer a la fuerza un sentido por una vía imaginaria.

Hoy Europa no es otra cosa que un organismo económico y burocrático, una zona de libre comercio, delimitada hacia fuera con muros y vallas que deben impedir que entren huéspedes indeseados. La globalización lo vuelve todo igual y comparable.

Se expulsa todo lo que parece extraño. La singularidad de lo distinto incomoda a lo global, que pasa por encima de nuestras cabezas. A la supremacía de lo global se reacciona hoy con nacionalismos, regionalismos y provincialismos que, sin embargo, se hacen pasar por libertad e independencia. Cataluña es un ejemplo de ello.

En vista de este desarrollo no merece la pena ser un europeo. Es preferible seguir siendo un alemán a quien lo distinto sirve de inspiración. Ser un francés a quien le inspira lo alemán merece más la pena que ser en todas partes un europeo igual.

En la Feria del Libro de Frankfurt de 2017 el presidente francés Emmanuel Macron comentó que había descubierto a Baudelaire gracias a Walter Benjamin. Así que fue solo un alemán, un judío alemán, el que le dio a leer Baudelaire a un francés. El extranjero le descifró lo propio.

Así pues, es solo un alemán, un judío alemán, quien le transmite al francés lo que es propio de él. Eso significa que lo foráneo es constitutivo de lo propio. Sin lo foráneo somos ciegos para lo propio.

La cantante francesa Barbara, una judía francesa, viajó en 1964 a Gotinga y encontró en esta ciudad extranjera una fuente de inspiración. Escribió la hermosa canción «Gotinga», que hizo famosa a Barbara en todo el mundo. Justamente la imaginación de la cantante para evocar lo distinto le otorgó a Gotinga su identidad inconfundible. Barbara canta a la ciudad como lugar del amor y de la reconciliación.

Está claro que no es el Sena, / ni el bosque de Vincennes, / pero es hermosa igualmente, / Gotinga, Gotinga. // No tiene muelles, ni estribillos / que se lamenten y se arrastren, / pero el amor allí florece igualmente, / en Gotinga, en Gotinga.

Para Hegel la reconciliación significa mediar entre lo universal y lo particular. En este sentido, la Europa de hoy no es un organismo de reconciliación, pues se comporta como un poder pospolítico y burocrático que se opone a lo particular o pasa por encima de ello.

Reconciliación significa también libertad. Lo particular carece por completo de libertad, pues está sometido a lo universal abstracto. Lo universal abstracto provoca resistencias del tipo más diverso.

Personalmente no siento la necesidad insoslayable de convertirme en un autóctono de Alemania. Alemania sigue siendo mi bella extranjera, y yo quiero seguir siendo un extranjero al que el país extraño inspira. Yo soy un patriota, es decir, un amante del país, por cuanto que me gusta Alemania como país extranjero y el alemán como idioma extranjero.

También me gusta la moneda extranjera. Me sigue molestando encontrarme con la misma moneda cuando viajo a Italia o a Francia. Siempre fue para mí motivo de alegría agarrar con la mano un billete extranjero cuando salía de viaje. El euro, que en todas partes es igual, me priva de esta alegría especial.

De niño tenía la pasión de coleccionar sellos. Suscitaban en mí la fantasía del extranjero. Sería terrible que crearan sellos europeos. El extranjero ejerce sobre mí un poder de seducción. Lo igual, lo global, no me seduce ni me hechiza. Pienso que el espíritu ama el extranjero. Sin él se agota la inspiración.

Barbara no hubiera aspirado a ser una europea. Era una judía francesa que por un deber de reconciliación cantaba sus canciones también en alemán. El alemán de Barbara es hermoso. Para mí no cabe pensar la belleza sin extrañeza. Toda verdadera belleza es extraña.

El inglés global, del que se ha erradicado toda extrañeza, es la atrofia absoluta del lenguaje. Resultan muy extravagantes esos alemanes que hablan entre sí en inglés global. Los alemanes deberían seguir siendo alemanes. Incluso deberían desarrollar tantas peculiaridades como pudieran, sin tener por ello remordimientos de conciencia.

Los franceses deberían hacerse más franceses y no más europeos, sin por ello declararse seguidores del Frente Nacional. Que seamos mutuamente extraños no es forzosamente una situación que haya que evitar. Hoy se elimina la extrañeza porque impide el intercambio global de capital e información.

Nos hemos vuelto todos unos conformistas, que sin embargo revindican para sí una autenticidad engañosa. Hoy hemos sucumbido todos al conformismo de ser distintos.

La paz se impondría finalmente en nuestro planeta si todo el mundo fuera europeo en sentido literal, es decir, una persona de mirada amplia. Otro término para designar la mirada amplia es «razón». Europa puede reivindicar ser un organismo cultural en el que surgió el concepto de razón.

La Ilustración es una conquista europea. Pero hoy nos alejamos cada vez más de la razón y nos evadimos regresivamente a las mitologías, de las que se sirven los populistas de derechas. La razón no impone Europa sino, como ya dijo Immanuel Kant en su famoso tratado Sobre la paz perpetua, la hospitalidad, el deber de acogida.

Es bueno recordar eso en una época que está tan dominada por la hostilidad, por la animadversión. Siguiendo a Adorno, yo afirmaría que ser europeo no significa otra cosa que estar «en transición a la humanidad». Entonces sí que me gustaría ser un europeo.

TODO CORRE PRISA

Por falta de tranquilidad nuestra civilización está desembocando en una nueva barbarie.

En ninguna otra época han tenido más prestigio los activos, es decir, los inquietos.

Por eso, una de las rectificaciones necesarias que hay que hacer en el carácter

de la humanidad es reforzar en gran medida el componente contemplativo.

FRIEDRICH NIETZSCHE, Humano, demasiado humano

No toda forma temporal se puede acelerar. Sería un sacrilegio pretender acelerar un acto ritual. Los rituales y las ceremonias tienen su tiempo específico, su propio ritmo y su propio compás. También todas las acciones que están vinculadas a las estaciones son inasequibles a la aceleración. Las caricias, las plegarias o las procesiones no se pueden acelerar. Todos los procesos narrativos, entre los que se encuentran también los rituales y las ceremonias, tienen su propio tiempo. A diferencia del numerar, el narrar no permite ninguna aceleración. La aceleración destruye la estructura temporal narrativa, el ritmo y el compás de una narración.

La velocidad del procesador se puede incrementar cuanto se quiera, porque no trabaja narrativamente, sino solo aditivamente. En eso se diferencia el procesador de la procesión, que es un acontecimiento narrativo. Hoy se eliminan todos los rituales y todas las ceremonias porque son un obstáculo para la aceleración de la circulación de información, de comunicación y de capital. Por eso se eliminan todas las formas del tiempo que no obedecen a la lógica de la eficacia.

La aceleración da nombre a la actual crisis temporal. Todo se vuelve más rápido.

Por todas partes se ofrecen y se recomiendan prácticas de desaceleración. Pero la verdadera crisis temporal consiste en que hemos perdido aquellas formas del tiempo que no permiten ninguna aceleración, formas del tiempo que hacen posible una experiencia de la duración. El tiempo laboral se ha convertido hoy en el tiempo total, en el tiempo por excelencia. Es el tiempo que se puede acelerar y explotar. Las prácticas de desaceleración no generan aquí una forma distinta de tiempo. No hacen más que ralentizar el tiempo laboral, en lugar de transformarlo en un tiempo totalmente distinto.

Hoy apenas es posible tener la experiencia de la duración. El tiempo laboral no lo permite. No es un tiempo narrativo, sino aditivo, es más, acumulativo. La falta de duración nos crea la sensación de que hoy todo se acelera. Pero la causa de que se esté perdiendo la duración no es, como se supone erróneamente, la aceleración. Más bien sucede que el tiempo se precipita como un alud porque ya no tiene dónde asirse, porque nada otorga duración al tiempo. Aquellos puntos del presente entre los que, por ser meramente aditivos, no existe ninguna fuerza de atracción ni ninguna tensión temporales, desencadenan el arrastre del tiempo, que conduce a una aceleración sin dirección, es decir, sin sentido.

El sentido otorga duración. El vacío de sentido conduce también a que hoy nos comuniquemos sin pausa y sin dirección determinada. El vacío entre comunicaciones aparece como una muerte que hay que eliminar lo más rápidamente posible por medio de más comunicación. Pero esa es una empresa desesperada. La aceleración de la comunicación no es capaz por sí sola de eliminar la muerte.

La actual sociedad del rendimiento toma al propio tiempo como rehén. Lo encadena al trabajo. La presión para aportar rendimiento genera luego una nueva presión para acelerar. El trabajo en cuanto tal no es necesariamente destructivo. Como diría Heidegger, puede traer una «fatiga profunda, pero sana». Sin embargo, la presión para aportar rendimiento, aunque de hecho no se trabaje mucho, genera una presión psíquica que puede quemar el alma. El burnout no es una enfermedad laboral, sino una enfermedad del rendimiento. Lo que hace que el alma enferme no es el trabajo en cuanto tal, sino el rendimiento, ese nuevo principio neoliberal.

El descanso como pausa laboral no marca ningún tiempo distinto. No es más que una fase del tiempo laboral. Hoy no tenemos otro tiempo que el laboral. Hace mucho que perdimos el tiempo de la fiesta. El final de la jornada laboral como

víspera del día festivo nos resulta hoy totalmente desconocido. El tiempo de la fiesta no es un tiempo de relajación o de descanso del trabajo. La fiesta hace que comience un tiempo totalmente distinto. La fiesta, igual que la celebración, se encuadra originalmente en un contexto religioso. La palabra latina feriae tiene un origen sacro y significa el tiempo destinado a los actos religiosos. El fatum es un lugar sagrado, consagrado a la divinidad, es decir, un sitio de culto destinado al acto religioso.

La fiesta comienza cuando acaba el trabajo como acción «pro-fana» (literalmente, situada delante del recinto sagrado). El tiempo de la fiesta se opone diametralmente al tiempo laboral. El fin de la jornada laboral como víspera de la fiesta anuncia un tiempo sagrado. Si se elimina la frontera o el umbral que separa lo sagrado de lo profano solo queda lo banal y lo cotidiano, es decir, el mero tiempo laboral. El tiempo laboral es un tiempo profanado sin juego ni fiesta. Y el imperativo del rendimiento y la eficacia lo explota.

Hoy nos llevamos con nosotros el tiempo laboral no solo cuando nos vamos de vacaciones, sino también cuando nos vamos a dormir. Por eso dormimos hoy tan intranquilos. El descanso es también un mero modo del trabajo en la medida en que sirve para reponer las fuerzas para trabajar. Mirándolo así, el descanso no es lo distinto del trabajo, sino un fenómeno suyo. Tampoco la desaceleración o la lentitud pueden por sí solas generar un tiempo distinto. Son igualmente una consecuencia del tiempo laboral acelerado. En contra de la opinión generalizada, la desaceleración no sirve para superar la actual crisis temporal. La desaceleración no cura. Más bien es un mero síntoma. Con el síntoma no se puede curar la enfermedad. La desaceleración no basta por sí sola para hacer del trabajo una fiesta.

Lo que hoy se necesita no es la desaceleración, sino una revolución temporal que haga que comience un tiempo totalmente distinto. El tiempo que se puede acelerar es un tiempo del yo. Es el tiempo que me tomo. Pero hay otro tiempo, el tiempo del prójimo, el tiempo que le doy. El tiempo del otro como don no se puede acelerar. Es también inasequible al rendimiento y a la eficacia. La política temporal del neoliberalismo ha eliminado hoy por completo el tiempo de lo distinto, el don. Es necesaria una política temporal distinta. A diferencia del tiempo del yo, que nos individualiza y aísla, el tiempo de lo distinto genera la comunidad, e incluso el tiempo común. Es el tiempo bueno.

EN TU CARA

Cuando le preguntaron por qué había abandonado definitivamente el teatro, Botho Strauß respondió: «En el escenario yo quería ser un erótico, pero en el teatro —en sentido estético o literal— dominan hoy los pornógrafos. Me interesan los vínculos y los avatares eróticos, pero hoy ya no hay vínculos ni cambios».

También Thomas Ostermeier se refiere en una conversación a esta transformación de la estética teatral. El acuerdo estético básico de la dirección teatral actual es «salir a escena, mirar al público y berrear», es decir, un tratamiento facial, eyacular en la cara del público. Se producen pasiones y se derraman sobre el público. Este teatro pornográfico y pasional carece de la mirada que busca al otro para preguntarle y responderle. Ya no hay vínculos ni cambios.

Para los vínculos y los avatares eróticos necesito al otro. Hoy experimentamos el mundo cada vez más desde el ego y cada vez menos desde el otro. El teatro pornográfico carece de lo dialógico. Es, como dice Strauß, un «proyecto psicopático privado». La capacidad de dialogar, la capacidad del otro, e incluso la capacidad de escuchar y de responder desaparecen hoy en todos los niveles. El diálogo no es una escenificación de desvelamientos mutuos. Ni las confesiones ni las revelaciones son eróticas. A diferencia de los sentimientos, las pasiones no están estructuradas dialógicamente. Carecen de la dimensión de lo distinto. Por eso no hay emociones ni pasiones compartidas. Los sentimientos son básicamente empatías.

El erótico se diferencia del pornógrafo por ser indirecto y por dar rodeos. Le gustan las distancias escénicas. Se conforma con alusiones, en lugar de exhibir directamente el asunto. El actor erótico no es un feriante pornográfico. El erotismo es alusivo y no pasional. Por el contrario, el modo temporal de lo pornográfico es andarse sin ambages, ir directamente al asunto. Así se caracteriza la trayectoria del esperma eyaculado. La ralentización y la distracción son modos temporales de lo erótico. Lo deíctico, señalar directamente, es pornográfico. La pornografía evita rodeos. Diciéndolo semióticamente: lo erótico surge del excedente de significantes (signos), que circulan sin agotarse en

el significado (sentido). Este excedente constituye el secreto y la seducción. El secreto no es un significado oculto. Lo que lo constituye es una excedencia que es inasequible al significado.

Hoy la pornografización no se limita al teatro. El efecto que produce la imagen pornográfica se expande a otros ámbitos. Afecta a la propia percepción y la hace pornográfica. Hoy ya no soportamos lo lento, lo largo, lo silencioso. Ya no tenemos paciencia para una narración larga y lenta que se enrede en innumerables vínculos y vicisitudes. Domina el imperativo pornográfico de ir rápidamente al asunto, sin seducción ni erotismo. Lo seductor deja paso a lo pasional. Se evitan alusiones a favor de contagios directos.

En los programas digitales para hacer arreglos de pistas sonoras existe un ajuste llamado In your face, «En tu cara», cuya función es generar una impresión sonora inmediata y amplificada. Los sonidos se derraman directamente sobre la cara, como si fueran un tratamiento facial. Por así decirlo, el rostro se ahoga inundado de sonidos.

También la reciente escenificación de Aida que hizo Benedikt von Peter en la Deutsche Oper de Berlín revela la pornografización de la música. En realidad Aida comienza con un pianissimo. Los primeros violines tocan con sordina. Cuando se suman los segundos violines, que también tocan con sordina, el pianissimo pasa ser pianississimo. El nuevo montaje que Benedikt von Peter hace de Aida declara lo quedo, lo íntimo, un problema, como dice la crítica musical Christine Lemke-Matwey. Todo era aquí muy ruidoso, brutalmente ruidoso. Los pianissimi sonaban como mezzoforti. Durante la «Marcha triunfal» en el segundo acto a uno casi se le reventaban los tímpanos. Otro reseñador escribe: «La música era tan fuerte que hasta mis órganos me saltaban por dentro». Las notas amplificadas se vertían sobre la cara, como si fuera un tratamiento facial.

En la pornografía no hay nada que descifrar. Jeff Koons dijo en cierta ocasión que quienes contemplan sus obras solo deberían proferir un simple «¡Guau!». Ante su arte no es necesario ningún juicio, ninguna hermenéutica, ninguna reflexión. Su arte está vaciado de toda hondura, de toda profundidad, y se ofrece al consumo. Tal como explica Hans-Joachim Müller, en presencia de las esculturas pulidas de Koons surge un «imperativo táctil» para tocarlas, incluso las ganas de lamerlas. «¡Guau!» exclamaría también una actriz porno a la vista del falo descomunal desnudo, antes de ponerse a lamerlo.

El arte de Jeff Koons carece de transcendencia, que es la que hace guardar las distancias. Solo la inmanencia consumible de lo pulido provoca el imperativo táctil. Invita al espectador a tocar. El tacto es el sentido que más elimina la aureola mística, a diferencia de la vista, que es el sentido más mágico. La vista preserva la distancia, mientras que el tacto la elimina. Sin distancia no es posible la mística ni la seducción. La eliminación de la aureola mística hace que todo se vuelva consumible y disfrutable. El tacto destruye la negatividad de lo totalmente distinto. Seculariza cuanto toca. A diferencia de la vista, es incapaz de asombrarse. Por eso la lisa pantalla táctil es un lugar del desencantamiento y del consumo total. Desnuda lo tocado, le quita toda aureola mística. Considerándola así, la pantalla táctil es un aparato pornográfico. Hoy impera en todas partes la falta de distancias, como en la pornografía, en la que se toca y se lame sin fin.

En la actual estética cinematográfica el rostro se muestra con frecuencia en primeros planos. El cuerpo, el lenguaje corporal, incluso el lenguaje en general desaparecen. Esta eliminación de la dimensión lingüística del cuerpo es pornográfica. Las partes corporales filmadas en primeros planos y por tanto fragmentarias dan la impresión de ser órganos sexuales. El plano corto de un rostro resulta tan obsceno como el primer plano pornográfico de un órgano sexual.

El objeto es bello en su envoltura, en su velo, en su escondite. Por eso Walter Benjamin exige también de la crítica artística una hermenéutica del encubrimiento. La crítica artística no debe levantar el velo, sino más bien alcanzar la verdadera intuición de la belleza únicamente a través del conocimiento más preciso del velo en cuanto tal. La belleza no se transmite ni a la sensación inmediata ni a la observación ingenua. Ambos procedimientos tratan de alzar el velo o de mirar a través del velo. Solo se alcanza la intuición de la belleza como misterio conociendo el velo en cuanto tal. Para conocer lo tapado hay que volverse antes que nada al velo. El velo es más esencial que el objeto tapado.

La poesía de Goethe, según Walter Benjamin, se decanta hacia el «espacio interior bajo una luz tapada» que «se fragmenta en discos de colores». «Siempre que se esforzaba por llegar a comprender la belleza», lo que conmovía a Goethe era el envoltorio. Así es como Benjamin cita el Fausto de Goethe: «Agarra fuerte lo que te quedó cuando lo perdiste todo. / No sueltes el vestido. Ya los demonios / estiran de los bordes, queriéndolo / arrastrar al inframundo. ¡Agarra fuerte! /

No es la diosa, a la que ya perdiste, / pero sí que es divino». Lo divino es el vestido. A la belleza le resulta esencial el encubrimiento. Por eso la belleza no se deja desvestir o desvelar. Su esencia es la imposibilidad de ser desvelada.

El encubrimiento erotiza también el texto. San Agustín dice que Dios oscurece intencionadamente las Sagradas Escrituras con metáforas, con una «capa de figuras», para convertirlas en objeto de deseo. El bello ropaje de metáforas erotiza las Escrituras. Así pues, el revestimiento es esencial para lo bello. La técnica del encubrimiento convierte la hermenéutica en una erótica. Maximiza el placer que proporciona el texto y convierte la lectura en un acto amoroso. También la Torá se sirve de la técnica del encubrimiento. Es expuesta como una amada que se esconde en una cámara oculta en su palacio y solo por un momento desvela su rostro a su único amado, el cual permanece él mismo en lo oculto. La lectura se convierte en una aventura erótica.

Según Roland Barthes, el placer erótico por el texto se distingue del «placer del destape corporal», que surge de un desvelamiento progresivo. También es pornográfica una novela de un único hilo argumental que se dirige a un desvelamiento definitivo, a una verdad final. La seducción de lo erótico se las arregla sin verdad. Trabaja con la apariencia.

La pornografía como desnudez sin velos ni misterios es lo contrario de lo bello. Su lugar ideal sería un escaparate en el que, iluminado por los focos, solo se exhibiera un único adorno. La pornografía se agota por completo en la exhibición de una única cosa: el sexo. No hay un segundo motivo —que resultaría inadecuado— que semiocultara, retardara o distrajera. Ocultar, retardar y distraer son estrategias espacio-temporales de lo bello. El cálculo de lo semioculto genera un brillo seductor. Lo bello vacila a la hora de manifestarse. La distracción lo protege de un contacto directo. La distracción es esencial para lo erótico. La pornografía no conoce la distracción. Va directamente al asunto. La distracción convierte la pornografía en una fotografía erótica. Por eso escribe Roland Barthes: «Una contraprueba: Mapplethorpe hace que sus primeros planos de genitales pasen de lo pornográfico a lo erótico fotografiando muy de cerca la tela de la ropa interior: la foto ya no es uniforme, puesto que yo paso a interesarme por la estructura del tejido».

La imagen erótica, a diferencia de la pornográfica, desvía la mirada intencionadamente del asunto. Convierte lo secundario en principal o subordina esto bajo aquello. También la belleza se produce marginalmente, en lo

secundario. No hay ninguna cosa bella ni ninguna verdad bella. «A las cosas mismas» no es un lema del arte.

CONVERSACIONES

EL EROS VENCE A LA DEPRESIÓN

UNA CONVERSACIÓN CON RONALD DÜKER

Y WOLFRAM EILENBERGER

PHILOSOPHIE MAGAZIN: Hablemos primero de sus raíces, pues son bastante inusuales. ¿Qué le lleva a un coreano a venirse a Alemania? ¿Por qué alguien que ha estudiado metalurgia se hace filósofo?

BYUNG-CHUL HAN: En la vida hay rupturas y mudanzas que uno no puede explicar. Quizá mi inusual decisión también tenga que ver sobre todo con mi nombre. Adorno dijo en cierta ocasión que los nombres son iniciales que no entendemos, pero a las que obedecemos. El signo chino para Chul, tal como se pronuncia, significa tanto hierro como luz. En coreano «filosofía» significa la ciencia de la luz. Así que posiblemente no hice más que dejarme guiar por ni nombre.

PM: A Alemania…

BCH: Sí, vine a Alemania con la carta de admisión de la Escuela Técnica Superior de Clausthal-Zellerfeld, cerca de Gotinga, para estudiar metalurgia. A mis padres les dije que quería ampliar mi carrera técnica en Alemania. Les tuve que mentir, pues de lo contrario no me habrían dejado marchar. Así que simplemente me marché a un país totalmente distinto, cuyo idioma yo por aquel entonces ni hablaba ni escribía, y me lancé a estudiar una carrera totalmente distinta. Fue como un sueño. Por aquel entonces yo tenía 22 años.

PM: Su ensayo sobre La sociedad del cansancio, que ya en Alemania fue un superventas, se ha convertido también en Corea del Sur en un libro de culto. ¿Cómo explica usted eso?

BCH: Es cierto. El libro se ha vendido ahí tanto como en Alemania ¡Indignaos!, de Stéphane Hessel. Parece ser que a los coreanos les interesó la tesis principal del libro de que la actual sociedad del rendimiento es una sociedad de la

autoexplotación voluntaria, y de que es posible una explotación incluso sin dominación. Corea del Sur es una sociedad del cansancio en fase terminal. De hecho, en Corea se ven por todas partes personas durmiendo. Los vagones de metro en Seúl parecen coches cama.

PM: ¿Y antes era distinto?

BCH: En mi época escolar colgaban en la clase cuadros con sentencias que contenían conceptos como paciencia, aplicación, etc.: los clásicos lemas de una sociedad disciplinaria. Pero hoy el país se ha convertido en una sociedad del rendimiento, y esta transformación se ha producido ahí de forma más rápida y brutal que en ninguna otra parte. Nadie tuvo tiempo de prepararse para la modalidad más dura del neoliberalismo. De pronto lo que importa es la capacidad, y ya no la obligación ni el deber. Las clases están hoy llenas de eslóganes del tipo «¡Sí, tú puedes!». En este momento parece que mi libro actúa como un antídoto. Quizá sea el preludio de una conciencia crítica que ahora, sin embargo, apenas se está empezando a gestar.

PM: ¿Pero qué problema hay con la ética neoliberal del rendimiento?

BCH: El problema es que esa ética es muy astuta, y por eso resulta tan devastadoramente eficiente. Me gustaría explicarle en qué consiste esta astucia. Karl Marx criticó una sociedad gobernada por un poder externo. En el capitalismo se explota al trabajador, y a partir de un determinado nivel de producción esta explotación por otros llega a su límite. De forma muy distinta sucede con la autoexplotación, a la que hoy nos sometemos voluntariamente. La autoexplotación es ilimitada. Nos explotamos voluntariamente hasta colapsarnos. Si fracaso, me responsabilizo a mí mismo del fracaso. Si sufro, si me arruino, el único culpable soy yo. La autoexplotación es una explotación sin dominación, porque se realiza de forma totalmente voluntaria. Y como está bajo el signo de la libertad es sumamente efectiva. Nunca se constituye un colectivo, un «nosotros», que pueda alzarse contra el sistema.

PM: Usted hace el diagnóstico de nuestra sociedad recurriendo al inusual binomio conceptual de positividad y negatividad. Y en ese diagnóstico usted constata que la negatividad va desapareciendo. ¿Para qué se supone que debería servir la negatividad? ¿Y qué entiende usted por negatividad?

BCH: La negatividad es algo que provoca una reacción de defensa

inmunológica. De este modo, el otro es lo negativo que penetra en lo propio tratando de negarlo y destruirlo. Yo he afirmado que hoy vivimos en una época posinmunológica. Las enfermedades psíquicas de hoy, como la depresión, el trastorno de hiperactividad con déficit de atención o el burnout no son infecciones causadas por una negatividad vírica o bacteriológica, sino infartos causados por un exceso de positividad. La violencia no viene solo de la negatividad, sino también de la positividad; no viene solo de lo distinto, sino también de lo igual. La violencia de la positividad o de lo igual es una violencia posinmunológica. La obesidad del sistema es causa de enfermedad. Como es sabido, no hay ninguna reacción inmunológica a la grasa.

PM: ¿Hasta qué punto tiene que ver la depresión con la desaparición de la negatividad?

BCH: La depresión es la expresión de una referencia narcisista a sí mismo incrementada hasta lo enfermizo. El depresivo se ensimisma y se ahoga en sí mismo. Ha perdido al otro. ¿Ha visto usted la película de Lars von Trier Melancolía? En la protagonista, Justine, se puede observar lo que quiero decir: ella es depresiva porque está totalmente agotada, desazonada de sí misma. Ella orienta toda su libido hacia su propia subjetividad, y por eso no es capaz de amar. Y entonces, justamente entonces aparece un planeta, el planeta Melancolía. En el infierno de lo igual el advenimiento de lo totalmente distinto puede asumir una forma apocalíptica. El mortífero planeta se le revela a Justine como lo totalmente distinto, que la arranca del fango narcisista. A la vista del mortífero planeta Justine revive por completo. Descubre también a los otros. Atiende solícitamente a Claire y a su hijo. El planeta desencadena un deseo erótico. El Eros como relación con lo totalmente distinto elimina la depresión. El desastre conlleva una salvación. Por cierto, la palabra «desastre» viene del latín desastrum, que significa «mala estrella». El planeta Melancolía es una mala estrella.

PM: ¿Lo que quiere decir usted es que solo un desastre puede salvarnos?

BCH: Vivimos en una sociedad totalmente centrada en la producción, en la positividad. Elimina la negatividad de lo distinto o de lo extraño para acelerar los ciclos de producción y consumo. Solo se admiten las diferencias que se pueden consumir. Cuando se le ha quitado al otro su alteridad, ya no lo podemos amar, sino solo consumir. Quizá por eso aumenta hoy el interés por el apocalipsis. Se percibe un infierno de lo igual del que uno querría escapar.

PM: ¿Nos puede definir al otro con más precisión?

BCH: El otro es también el objeto, e incluso la dificultad o el obstáculo. Hemos perdido la capacidad, la decencia de percibir al otro en su alteridad, porque todo lo inundamos con nuestra intimidad. El otro es una instancia que me cuestiona, que me arranca de mi interioridad narcisista.

PM: ¿Pero no se está gestando justamente en estos momentos un «nosotros» renuente, por ejemplo en forma de movimientos juveniles de protesta como Occupy, que percibe algo distinto en el sistema, representado aquí por la bolsa y el mercado, y que quiere actuar contra ello?

BCH: Eso no basta. Una crisis bursátil todavía no es un apocalipsis. Es un problema interno al sistema que debe eliminarse rápidamente. ¿Y de qué sirven 300 o 500 personas que se dejan sacar a rastras por la policía? Eso no es ni con mucho el «nosotros» que necesitamos. El apocalipsis es un acontecimiento atópico, que viene de un sitio totalmente distinto.

PM: ¿Dónde habría entonces una salida?

BCH: Una sociedad sin el otro es una sociedad sin Eros. También la literatura, el arte y la poesía viven del anhelo de lo totalmente distinto. La actual crisis del arte quizá sea también una crisis del amor. Estoy convencido de que pronto ya no entenderemos los poemas de Paul Celan, porque van dirigidos a lo totalmente distinto. También con los nuevos medios de comunicación eliminamos al otro. Un poema de Celan dice: «Estás tan cerca que parece que no estés aquí». ¡De eso se trata! La ausencia es el rasgo principal de lo distinto, la negatividad. Como él no está aquí, yo puedo hablar. Solo así es posible la poesía. El Eros se dirige a quien es totalmente distinto.

PM: Entonces el amor sería una opción utópica e irrealizable.

BCH: El anhelo se nutre de lo imposible. Pero si oímos decir constantemente, por ejemplo en la publicidad, «tú puedes» y «todo es posible», entonces eso es el final del anhelo erótico. Ya no existe el amor porque nos figuramos que somos demasiado libres, porque escogemos entre demasiadas opciones. Naturalmente el otro es tu enemigo. Pero el otro es también el amado. Sucede como con el amor cortés medieval, del que Jacques Lacan dijo que es un agujero negro en torno del cual se condensan las ansias. Ya no conocemos ese agujero.

PM: ¿No hemos sustituido la fe en la transcendencia por la fe en la transparencia? Sobre todo en política es ya prácticamente lo único que cuenta.

BCH: Sí, el secreto es una negatividad. Se caracteriza porque se abstiene de mostrarse y es inasequible. También la transcendencia es una negatividad, mientras que la inmanencia representa una positividad. Por eso el exceso de positividad se expresa como un terror de la inmanencia. La sociedad de la transparencia es una sociedad positiva.

PM: ¿Cómo explica usted el culto a la transparencia?

BCH: En primer lugar hay que entender el paradigma digital. Considero que la tecnología digital es un punto de inflexión histórico tan dramático como lo fue por ejemplo la invención de la escritura o de la imprenta. Lo digital impele por sí mismo a la transparencia. Cuando pulso una tecla en el ordenador obtengo de inmediato un resultado. La temporalidad de la sociedad de la transparencia es la inmediatez, el tiempo real. El atasco, la retención de información, ya no se tolera. Todo tiene que mostrarse en el presente de la visibilidad inmediata.

PM: El Partido de los Piratas opina que de esta inmediatez la política solo puede beneficiarse.

BCH: «Liquid feedback» o «democracia líquida» es la fórmula mágica. Parece que la democracia representativa conlleva una retención temporal intolerable. Pero esta opinión acarrea grandes problemas, pues hay cosas que no se avienen a la inmediatez. Cosas que primero tienen que madurar. Y la política debería ser justamente un experimento, también un experimento del que no se sabe cómo va a resultar. Pero mientras se experimenta todavía no se puede conocer el resultado. Mientras deba realizarse una visión se necesita justamente que el tiempo se estanque. Por eso la política a la que aspira el Partido de los Piratas es necesariamente una política sin visión. Y eso se puede aplicar también al nivel de las empresas. Constantemente se está haciendo alguna valoración. Todos los días hay que presentar un resultado óptimo. Ya no son posibles proyectos a largo plazo. El hábito digital significa también que cambiamos constantemente nuestras posturas. Por eso ya no habrá más políticos. Un político es alguien que persevera en una postura.

PM: ¿Y todo eso lo interpreta usted como el resultado de una nueva tecnología?

BCH: ¿Qué significa «digital»? «Digital» viene de digitus, la palabra latina para

«dedo». En lo digital la acción humana se reduce a las yemas de los dedos. Durante mucho tiempo la actividad humana se asociaba con la mano. De ahí los conceptos de acción manual o de manufactura. Pero hoy ya solo movemos los dedos. Es la levedad digital del ser. Sin embargo, una acción en sentido enfático es siempre una especie de drama. El fetichismo heideggeriano de la mano protesta ya contra lo digital.

PM: La pregunta de si todavía se puede actuar y experimentar se refleja también en que en esta nueva lógica digital ya no hay dirigentes, en que es una política sin líderes.

BCH: Eso es lo que sucede ya en el Partido de los Piratas. La dirección es otra actividad. Si uno quiere dirigir, tiene que tener la vista puesta en el futuro. Un dirigente mira al futuro. Y si yo hago un experimento político, entonces también tengo que poder correr un riesgo, porque el resultado no se produce en seguida, porque me estoy moviendo en un espacio imprevisible. Un dirigente, en el sentido de alguien que va a la vanguardia, se dirige a lo imprevisible. La transparencia, que por el contrario se asocia con lo digital, aspira a una previsibilidad total. Todo tiene que ser previsible y calculable. Pero no hay ninguna acción que sea calculable. En tal caso sería un cómputo, una cuenta. La acción siempre llega hasta lo imprevisible, hasta el futuro. Eso significa que la sociedad de la transparencia es una sociedad sin futuro. El futuro es la dimensión temporal de lo totalmente distinto. Hoy el futuro no es otra cosa que un presente optimizado.

PM: ¿La celebración de la inmediatez no tiene también algo que ver con la infantilización? Tampoco los niños de tres años pueden soportar que sus padres no les den en seguida lo que quieren.

BCH: Por supuesto. Lo digital nos infantiliza porque nos impacientamos y no podemos esperar más. Piense usted por ejemplo en cómo estamos perdiendo la temporalidad del amor. La frase «te amo» es una promesa para el futuro. Hoy disminuyen los actos humanos que son enfáticamente futuros, como la responsabilidad o la promesa. También el saber, el conocimiento o la experiencia tienen como horizonte temporal el futuro. A diferencia de eso, la temporalidad de la información o de la vivencia es el presente. Existe una nueva enfermedad de la sociedad de la información. Se llama el «síndrome de fatiga informativa» (ifs). Uno de sus síntomas es la anulación de la capacidad analítica. En pleno flujo de información al parecer uno ya no es capaz de distinguir lo esencial de lo

irrelevante. Es interesante que otro de los síntomas sea la incapacidad de asumir responsabilidad.

PM: A la sociedad de la transparencia usted la llama también «sociedad pornográfica». ¿Por qué?

BCH: La sociedad de la transparencia es una sociedad pornográfica porque la visibilidad se vuelve total y se absolutiza y el secreto desaparece por completo. El capitalismo acentúa la pornografización de la sociedad exponiéndolo todo como si fuera mercancía y dejándolo a merced de la visibilidad. Se aspira a la maximización del valor de exposición. El capitalismo no conoce otro uso de la sexualidad. La tensión erótica no surge de la permanente exhibición de la desnudez, sino de la escenificación de un iluminar y ocultar. Es la negatividad de la interrupción lo que le da a la desnudez un brillo erótico.

PM: Así que lo pornográfico destruye lo erótico.

BCH: Sí. Piense usted en aquella maravillosa escena de la novela de Flaubert Madame Bovary del trayecto en coche que hacen Léon y Emma, un absurdo recorrido en carroza por toda la ciudad. El lector no se entera de nada, pero absolutamente de nada de lo que sucede dentro de la carroza. En lugar de eso Flaubert enumera plazas y calles. Y al final Emma saca su mano por la ventanilla y deja caer trocitos de papel que revolotean como mariposas en un campo de tréboles. Lo único desnudo en esta escena es la mano, y ese es el momento más erótico que se pueda imaginar, porque no se ve nada. En la hipervisibilidad que nos rodea tal cosa no es concebible.

PM: ¿Qué papel tiene la filosofía a la vista del infierno de lo igual?

BCH: La filosofía es para mí el intento de proyectar una forma de vida totalmente distinta, de probar otros proyectos vitales aunque sea mentalmente. Aristóteles nos enseñó cómo hacerlo. Inventó la vita contemplativa. Hoy la filosofía está muy lejos de eso. Ha pasado a formar parte del infierno de lo igual. Heidegger compara en una carta el pensar con el Eros. Habla del aleteo del Eros que conduce su pensar a lo aún intransitado. La filosofía quizá sea la caricia que marca en la piel las formas y los patrones lingüísticos de lo inefablemente distinto.

PM: Entre tanto usted ha sido nombrado profesor titular. Pero su relación con la filosofía académica no estuvo siempre exenta de tensiones, ¿no es cierto?

BCH: Como usted sabe, soy profesor de filosofía en una Escuela Superior de Arte. Seguramente soy demasiado vivaz para un seminario filosófico en una universidad. La filosofía académica en Alemania, por desgracia, está totalmente anquilosada y es completamente inerte. No se interesa por el presente, por los problemas sociales del presente.

PM: ¿Cuáles son para usted los mayores retos para el pensamiento?

BCH: ¡Hoy hay tantas cosas y tantos acontecimientos que necesitarían un tratamiento filosófico! La depresión, la transparencia o también el Partido de los Piratas son para mí un problema filosófico. Sobre todo la digitalización y la interconexión digital representan hoy para la filosofía una tarea y un reto especiales. Necesitamos una nueva antropología, incluso una antropología digital, una gnoseología digital y una teoría de la percepción digital. Necesitamos una sociología digital y una filosofía cultural digital. Hace tiempo que se habría tenido que actualizar digitalmente Ser y tiempo de Heidegger.

PM: ¿A qué se refiere usted?

BCH: Heidegger sustituyó el sujeto por la existencia. Ahora tenemos que sustituir el sujeto por el proyecto. Ya no estamos «arrojados». Ya no tenemos «destino». Somos proyectos proyectantes. La digitalización hace que desparezca definitivamente eso que Heidegger aún llamaba «cosa». Genera un nuevo ser y un nuevo tiempo. Tenemos que atrevernos a más teoría. La filosofía académica es demasiado miedosa para ello. Yo querría más valor y arrojo. «Espíritu» significa originalmente inquietud o conmoción muy profunda. Mirándolo así, la filosofía académica carece de espíritu.

AL CAPITALISMO NO LE GUSTA EL SILENCIO

UNA CONVERSACIÓN CON THOMAS OSTERMEIER Y FLORIAN BORCHMEYER

THOMAS OSTERMEIER: ¿Podemos decir que la causa de que los mercados financieros se hayan desbocado es la codicia?

BYUNG-CHUL HAN: La codicia no basta por sí sola para explicar el capitalismo. Entre tanto pienso que opera la pulsión de muerte. Quizá nos estemos destruyendo a nosotros mismos. Destruir para generar crecimiento. No hay ninguna renovación. La renovación consiste en hacer que las cosas envejezcan lo más rápidamente posible. Es en realidad una máquina de destrucción. Hoy las cosas nacen muertas. La guerra se desencadena cuando, ante la falta de mercados de consumo, las fuerzas productivas que estallan se descargan por una vía no natural. La guerra destruye las cosas por una vía no natural. El consumo las destruye por una vía natural. Consumimos para la paz [ríe]. No solo la destrucción de la naturaleza, sino también la destrucción mental…

TO: Y la destrucción personal. Al fin y al cabo, lo que usted describe en La sociedad del cansancio es también una destrucción de la psique humana…

BCH: Sí, y por eso digo que es la pulsión de muerte…

FLORIAN BORCHMEYER: Quizá no se trate solo de codicia, sino de anhelo. El capitalismo es un sistema que genera deseos que antes no existían. Nuevas necesidades y nuevos anhelos para los que se inventan nuevos productos que antes no necesitaba nadie.

BCH: Eva Illouz asocia el capitalismo con el romanticismo, con el romanticismo consumista. Pero yo no sé hasta qué punto el capitalismo es romántico. El anhelo se refiere a lo imposible, a lo inalcanzable. No es consumible. A la inversa, sí se produce la destrucción del anhelo. ¿Quién tiene hoy ansias amorosas? El propio amor consta ya de sentimientos consumibles. El capitalismo genera

constantemente necesidades de consumo. No se añora un nuevo smartphone. Internet mismo no es un ámbito de añoranzas.

TO: Usted escribe en su libro que el capitalismo no es ninguna religión, que no perdona las deudas ni otorga expiación.

BCH: Es cierto, he dicho eso, sobre todo oponiéndome a la teoría de Walter Benjamin. Él decía que el capitalismo es un culto que no expía, sino que solo endeuda. Pero de la religión también forman parte esencial el perdón de las deudas y la expiación. Una religión sin redención no es tal religión. El capitalismo solo endeuda. Quizá el hombre se endeude para no ser libre. Cuando uno es libre tiene que actuar. Uno se remite a su culpa o a sus deudas para no tener que actuar. Sí, es también Max Weber quien asocia el capitalismo con la posibilidad de la redención.

TO: ¿En qué consiste la redención en el capitalismo?

BCH: No todos forman parte de los elegidos. Y uno no sabe si está entre los elegidos. Pero si tengo éxito y acumulo capital, entonces estoy entre los elegidos.

TO: Calvinismo… Pero el capitalismo no promete ninguna redención en el más allá, sino solo en el más acá.

BCH: Si yo gano diez millones de euros al año, eso es una dimensión de lo sublime.

TO: Pero no de lo redentor.

BCH: La apariencia de redención. Si uno posee tanta fortuna se genera la ilusión de omnipotencia e inmortalidad. «Fortuna», qué palabra más hermosa. Las riquezas infinitas maximizan las capacidades y eclipsan con su brillo la finitud. ¿En qué consiste la redención? Esa ilusión tiene que ser lo bastante fuerte. Hay ahí una dimensión muy teológica, que nada tiene que ver con la codicia material. En el capitalismo hay muchas dimensiones de la pulsión de muerte. ¿Cuánto destruimos? Todo el mundo sabe que hoy las cosas nacen muertas.

TO: Entonces hablemos de nuevo del amor. En el teatro nos encontramos ante una gran crisis, porque somos incapaces de hablar de sentimientos sobre el escenario.

BCH: ¿Por qué necesita el teatro sentimientos a toda costa?

TO: Porque se describen situaciones emocionales.

BCH: Usted puede describir situaciones, y entonces se producen emociones y surgen sentimientos. Yo represento un personaje, sin emociones. Hago un gesto. Y ese gesto puede sobrecoger al público. Si creo un personaje, un gesto, surge entonces una narración. La narración genera sentimientos. Si la narración pretende expresar inmediatamente sentimientos, lo que sale de ahí es pornografía, como criticaría Botho Strauß. Para él, hoy el teatro es pornografía y carece de erotismo. Todos los actores serían psicópatas. Él habla de una degeneración básica del teatro.

TO: ¿Y qué se debería narrar?

BCH: ¡Acciones!

TO: Naturalmente. Pero existe un momento en el que, a través de una acción —por usar ahora el concepto muy antiguo de catarsis—, se sume al espectador en un estado en el que él se puede purificar emocionalmente porque tiene una vivencia emocional, y eso se logra siguiendo una acción.

BCH: Los sentimientos siempre están codificados. Y en el teatro sucedía —también ya en el siglo xviii— que la sociedad siempre confirma el código. Y dentro de este código surgen también sentimientos. Los sentimientos son confirmaciones de este código.

FB: Quizá no deberíamos centrarnos tanto en la narración de sentimientos. Al fin y al cabo, no son los sentimientos lo que se narra como el tema del drama. Los sentimientos son las fuerzas motrices dentro de los dramas…

BCH: ¡Pero eso es muy interesante!

FB: No es el sentimiento lo que crea la acción en sí misma, pues en tal caso si uno quisiera hacer una obra de teatro sobre un sentimiento, una pieza teatral sobre el amor, una obra que explique o exponga el amor, en seguida se llegaría realmente a la pornografía. Pero, pese a todo, los sentimientos son las fuerzas motrices en toda acción dramática, ya desde la tragedia griega. También en Antígona los sentimientos quizá no sean el tema, pero sí la fuerza motriz.

TO: El impulso a actuar es siempre una diferencia entre el modo en que un personaje se ubica y el modo en que le gustaría estar ubicado. Por eso empieza a actuar un personaje.

FB: Y lo que eso genera, como dice Aristóteles, es angustia y compasión, que son a su vez categorías emocionales.

BCH: Señor Ostermeier, usted ha dicho que la crisis del teatro actual consiste en el esfuerzo por narrar sentimientos. ¿Por qué es eso una crisis actual? ¿Era antes de otro modo?

TO: Antes era distinto, porque los sentimientos no estaban mal vistos, porque había sentimientos y las palabras podían hacerse eco de ellos. Mientras que nosotros, como explica usted en su libro, hemos perdido el Eros al haber perdido lo distinto.

BCH: ¿Hoy están mal vistos los sentimientos? ¿Cómo es eso?

TO: Al menos en el teatro es así. Ahí están mal vistos los sentimientos como la compasión, la tristeza, la empatía, el apego, la entrega…

FB: Al menos está mal visto exponerlos nítidamente…

TO: La emoción básica que al asistir a una representación teatral corriente me llega desde el escenario es la agresión. Una agresión frontal, ante la que siempre me pregunTO: ¿por qué alguien me está gritando continuamente? ¡Si yo no le he hecho nada!

BCH: Entiendo… Hace poco fui al teatro. Hablaban a gritos. Eso me molestaba, me agobiaba. Me marché en el descanso. Deseaba más un teatro del silencio, donde solo se susurre. ¿Por qué se berrea así?

TO: Eso mismo me pregunto yo a menudo. ¿Es acaso la mera expresión de que ya no disponemos del instrumental? No porque el teatro esté en crisis, sino porque el teatro siempre puede ser solo tan bueno como la sociedad que refleja. Y una sociedad que solo berrea o que guarda silencio tiene un teatro donde solo se berrea o que ya no existe. ¿Cuál sería una posible respuesta a esta pregunta por la crisis de los sentimientos?

BCH: Antes que nada usted tiene que empezar explicando los conceptos. El

sentimiento y la emoción son dos cosas muy distintas. El sentimiento y las pasiones son cosas muy distintas. En este sentido, también en sus preguntas hay una imprecisión conceptual. Para poder discutir necesitamos claridad conceptual. Usted puede hablar del sentimiento de belleza, pero no puede hablar de la emoción de la belleza o de la pasión de la belleza. Y ya solo en los modismos puede ver usted qué grande es la diferencia entre el sentimiento y la pasión. Por ejemplo, el sentimiento del balón cuando se juega al fútbol. ¿Pero pasión del balón? ¿Emoción del balón? [ríe]. O intuición lingüística. El sentimiento es un estado o una capacidad, algo estático. Y la emoción es siempre una moción, un movimiento. Así que la emoción puede desencadenar una acción. Podemos decirlo así: nos hallamos ante una crisis de los sentimientos a causa de la coyuntura de las pasiones. ¿Por qué berrean así sobre el escenario, me acaba de preguntar usted? Interpretan pasiones, no sentimientos. Los sentimientos son intersubjetivos. El sentimiento genera comunidad. Es decir, el sentimiento es algo social. Las pasiones pueden ser muy asociales, pueden ser individualizantes o aisladas.

TO: ¿La cólera es una pasión o un sentimiento?

BCH: Según el contexto. No se puede cantar una pasión. Cantar significa narrar sentimientos. En el teatro se canta. Para cantar se necesita una estructura narrativa, un espacio narrativo. Por eso todo depende de qué se entienda por cólera. Tomemos «menin», la primera palabra de La Ilíada.

FB: La narración de la ira. «Cántame, oh musa, la cólera…».

BCH: El primer drama de la cultura europea comienza con la cólera. «Menin». Cantar la cólera. Esta cólera que se puede cantar no es una mera pasión, sino algo que cohesiona toda la comunidad y que desencadena toda la acción.

FB: Se narra una cólera que va más allá de la ira individual de Aquiles…

BCH: ¡Por supuesto!

FB: Y que cuestiona todo un sistema social, y además incluso el mundo de los dioses, ya que La Ilíada no narra la historia de la Guerra de Troya desde el principio hasta el fin. El drama empieza cuando se enciende la cólera de Aquiles. Y cuando la cólera se aplaca termina el drama. Por eso este sentimiento de cólera es un sentimiento dramático.

BCH: Esta cólera se puede cantar, es decir, se puede narrar. Y en este drama el problema no radica en la pregunta acerca de cómo se pueden narrar sentimientos. Este drama consiste en la narración del sentimiento concreto de cólera. La crisis de los sentimientos solo se puede entender si se distingue entre sentimientos y pasiones. Para generar sentimientos tiene que abrir usted un campo de resonancia. Con las pasiones no sucede así: son como un proyectil. Las pasiones buscan una trayectoria. No pueden abrir un campo.

TO: Por lo que usted conoce de la historia del pensamiento, ¿hay determinados sentimientos que estén desapareciendo? ¿Y otros que se propaguen? ¿O solo se puede decir que los sentimientos se vuelven más pequeños y las pasiones más grandes?

BCH: Pienso que los sentimientos son espacios que no se pueden consumir. Pero las emociones y las pasiones se pueden convertir en objetos de consumo.

TO: [Susurra] ¡Los sentimientos también!

BCH: No se pueden consumir los sentimientos. Usted no puede consumir la tristeza. Con la tristeza no puede usted ganar dinero. Hoy hay ciudadanos enojados y oleadas de indignación. ¿Pero esta indignación es cólera? La cólera se puede cantar. La indignación, ese linchamiento digital, no se puede cantar. La indignación es algo subjetivo, aislado.

TO: ¿Y los indignados en España?

BCH: No solo ellos, también todo el movimiento de Occupy ha fracasado.

TO: ¿Por qué?

BCH: Este sistema aísla a las personas. ¿Cómo puede surgir un «nosotros» en un sistema donde cada uno solo existe para sí mismo? Todo es fugaz.

TO: Sin embargo, constantemente se explica que las empresas crean hoy algo que se parece a los sentimientos familiares. Se trata de vincular emocionalmente al empleado con la empresa para poder explotarlo mejor… Hasta ahora el trabajador de una fábrica sabía esTO: mi jefe me explota, pero no tengo elección, pues debo dar de comer a mis cinco hijos. Ahora, por el contrario, se da un fenómeno que también usted ha descrito en su libro La sociedad del cansancio: la autoexplotación. Y esta comienza ya en el momento en que digo: «La empresa

para la que trabajo es mi familia, mi patria, mi lugar, en el que también me siento emocionalmente acogido».

BCH: El capitalismo rentabiliza los sentimientos. Si tomo mis decisiones de compra racionalmente no compraré mucho. Hay que movilizar emociones para generar nuevas necesidades.

FB: ¿Emociones o sentimientos?

BCH: ¡Emociones! La emoción es una moción, un movimiento que me lleva a tratar de alcanzar cosas. Las emociones son muy inestables, la razón es muy estable. Puedo conservar mis convicciones, pero las emociones son volubles, y para generar volumen de negocios y necesidades el capitalismo necesita algo más que la razón. Por eso el capitalismo ha descubierto las emociones en el nivel del consumo. Los anuncios tienen que suscitar emociones, entonces se compra y se consume más allá de la necesidad racional. También se han descubierto las emociones en el nivel de la gestión empresarial, porque la gestión emocional es mucho más profunda, de modo que con ella se puede explotar más a fondo. La sensación de libertad que proporciona decirse «no trabajas para otro, te optimizas, te proyectas…» obedece al mismo mecanismo que decir: «tengo una familia, me realizo y me desarrollo…».

TO: «Hago un proyecto…».

BCH: Una iniciativa… desde dentro. Eso es desde luego mucho más eficaz que la explotación por otros. Con emociones se pueden poner cadenas interiores, que son aún peores que las externas.

TO: Coyuntura de las pasiones a costa de los sentimientos. Podemos aventurar la tesis a la que usted ya ha aludido: si cada vez perdemos más la comunidad, entonces también perdemos los sentimientos.

BCH: Botho Strauß dice: «Si apenas estábamos escuchando aún el tono argénteamente infantil, casi cantarín, en el siguiente momento ha bajado en un intervalo brusco a un timbre gutural, casi chillón, por momentos verdaderamente ordinario. La tesitura que cambia rápidamente no es un gesto de coloratura, sino la energía de enlace dialógico propia de querer saber a toda costa algo del otro y en común con él». Para Botho Strauß el teatro es un ámbito dialógico, y solo ahí está el Eros, en este esfuerzo por aproximarse al otro.

TO: Ese ha sido mi tema principal en los ensayos de los últimos dos años. Porque yo descubrí este tema primero para mí mismo, a raíz de una gran frustración en la interpretación teatral, pues dije: «no queráis seguir creando sentimientos sacándolos solo de vosotros mismos». Antes existía la mirada al otro. No sé si antes los actores al interpretar interactuaban de verdad entre sí, pero al menos se miraban y tenían una codificación estética… Y trataban de llegar a conocer, de comprender o de convencer al otro actor. En la actual dirección teatral el acuerdo estético básico es: «Salir a escena, mirar al público y berrear». Esto, que en la historia del teatro fue una vez un acto revolucionario, se ha convertido así en un gesto estéticamente banal y huero, porque ya no es revolucionario, sino que repite modelos antiguos.

BCH: Si se quiere hablar de sentimientos, primero hay que aprender a interpretar interactuando. Cuando se interpreta interactuando se narra.

TO: Eso es exactamente lo que yo hago en mis ensayos. Les digo a los actores: dejad de tomar vuestro papel como si fuerais obreros; dejad de pensar: aquí está el personaje y ahora me pongo a pincelarlo con las herramientas de que dispongo.

BCH: El teatro se está volviendo ruidoso. En el teatro japonés me siento muy a gusto, en el teatro Noh o en el teatro Kabuki, ahí no me siento tan agobiado. Me gusta ir al cine. En el teatro me siento agobiado por la gente que actúa [ríe].

TO: Porque la gente que actúa solo tiene un sentimienTO: la voluntad de agobiarlo. Eso es estúpido. El teatro ruidoso es la expresión de una sociedad que ha perdido el sentimiento como fenómeno comunitario, y como lo que buscamos en el teatro es suscitar sentimientos, pasamos entonces a actuar con pasiones para provocar.

BCH: ¿Provocar?

TO: Sí, nuestras pasiones provocan una emoción en la sala.

BCH: En realidad las pasiones no pueden generar sentimientos.

TO: No, en realidad generan pasiones contrarias. Lo que provocan las pasiones es exactamente lo que usted acaba de decir: ¡es demasiado ruidoso! Esa fue su reacción, y nada más que una pasión, ¿cierto?

BCH: No, nada más, era demasiado ruidoso. No había tensión narrativa.

TO: ¡La tensión narrativa está muy mal vista!

BCH: Solo la tensión narrativa genera sentimientos.

TO: ¿Cómo hacer eso en un ambiente teatral cuyo discurso dominante se llama posdramática?

BCH: ¿Qué significa posdramática?

FB: Estados en lugar de acciones…

TO: Posdramática significa que, en un mundo en el que ya no puede haber narraciones porque yo soy incapaz de identificar a ningún sujeto actuante, no puedo construir ninguna acción dramática. Mi experiencia del mundo está totalmente desorientada, no sé quién es el responsable de lo que pasa. Y este es el mundo que yo trato de reflejar, y solo puedo reflejarlo posdramáticamente.

BCH: Pero se puede hacer un proyecto alternativo.

TO: Con mi teatro trato desesperadamente de hacer un proyecto alternativo.

BCH: Pero no deberíamos repetir lo que está superado desde hace ya tiempo, sino inventar una nueva forma de narración.

TO: Esa nueva forma es dramática. La tensión de la narración genera sentimientos. Pero para eso necesito una acción dramática.

BCH: No sé si la narración siempre tiene que ser dramática.

TO: No, no tiene por qué serlo. También es posible en la novela.

FB: Cierto, y quizá tengamos que ir aún más allá del teatro. En La agonía del Eros escribió usted: «El amor se positiva hoy para convertirse en una fórmula de disfrute. De ahí que deba engendrar ante todo sentimientos agradables. No es una acción, ni una narración, ni ningún drama, sino una emoción y una excitación sin consecuencias». Hasta ahora nos hemos aproximado a este tema hablando del teatro. Pero eso parece ser un mero espejo de lo que sucede en nuestra sociedad.

BCH: El amor es también una acción. Hoy el amor no es más que un acuerdo de sentimientos agradables y consumibles. La fidelidad no es una emoción: la fidelidad es una acción, una resolución. La fidelidad convierte el azar en destino. Genera eternidad.

TO: La mayoría de la gente piensa hoy que el amor es un baño de espuma.

BCH: Un baño alterno de pasiones. Y por eso se cambia de pareja, porque se está hambriento de nuevas pasiones, de nuevas experiencias pasionales. Así es como el amor pierde estabilidad.

TO: ¿Cuál sería su respuesta a la pregunta por la satisfacción de las pasiones a base de cambiar constantemente de pareja?

BCH: Se produce porque el amor no es ninguna acción. En la carta de Gorz a D., una carta de un filósofo francés a su esposa, encontramos por ejemplo esta declaración de fidelidad: «Tienes 85 años y has empequeñecido 5 centímetros. Ya solo pesas 40 kilos. Pero sigues siendo una mujer deseable». Esta fidelidad es un acto. La fidelidad no surge sin más, como mero sentimiento.

TO: Pero de pronto intervienen pasiones que dicen: «Vaya, ¿y ahora cómo sé que esta es la persona que yo amo y con la que quiero hacer el resto de mi vida el acto amoroso y el acto de fidelidad, y no cualquiera de las otras ocho personas que yo también podría tener?».

BCH: Hoy vivimos en una sociedad en la que ya no hay más acción. Y en una sociedad pasional yo no puedo actuar. Quizá la poligamia o esta sociedad del «poliamor» —¡qué término tan atroz!— se puedan explicar en función del modo de producción capitalista o neoliberal. Maximizar las posibilidades de opción. Y maximizar las opciones pasionales. El modo económico de producción también se refleja en el nivel del amor.

FB: En La agonía del Eros escribe usted: hoy desaparece el otro. ¿Qué quiere decir usted con eso?

BCH: En nombre de la libertad hemos abolido al otro y su negatividad. En nombre de la libertad hemos eliminado también todos los «significantes maestro» como «Dios» o «falo». Les voy a contar la historia de un artista japonés que se amputó el pene y encargó a un cocinero que lo guisara. Luego invitó por Twitter a gente para comerse su pene. Con eso hizo una performance y

los invitados se comieron su falo. Quería ser libre, independizarse del sexo, y quería ser capaz de asumir cualquier identidad. A cambio de esta libertad total pagamos un precio: desorientación, falta de compromiso. No tenemos ningún interlocutor, ningún otro. Cada uno solo se tiene delante a sí mismo.

TO: Usted ha tematizado antes el problema de la fidelidad. ¿Por qué cree usted que en nuestra sociedad hay tantas personas que tienen un problema con la fidelidad?

BCH: La fidelidad y la productividad se excluyen mutuamente. Lo que garantiza el incremento de crecimiento y de productividad es la infidelidad. Pero quiero regresar al tema del teatro. Para usted el teatro del futuro es un lugar que está libre de imperativos económicos. Yo también tengo una imagen del teatro del futuro. Debe ser un teatro del silencio. Quizá nos estemos refiriendo a lo mismo. Al capitalismo no le gusta el silencio.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Lo que hoy llamamos «crecimiento» es en realidad la consecuencia de un aumento excesivo de carcinomas que destruyen el organismo social. Estos tumores metastatizan sin cesar y se multiplican con una vitalidad inexplicable y mortal. En cierto momento, este crecimiento ya no es productivo, sino destructivo.

El capitalismo ha sobrepasado hace mucho tiempo este punto crítico. Sus poderes destructivos producen catástrofes no solo ecológicas o sociales, sino también mentales. Los efectos devastadores del capitalismo sugieren la existencia de un instinto de muerte. Freud, inicialmente, introdujo la noción de «pulsión de muerte» con vacilación, pero luego admitió que «no podía pensar más allá» a medida que la idea se volvía cada vez más central en su pensamiento. Hoy es imposible reflexionar sobre el capitalismo sin considerar la pulsión de muerte.

Este libro reúne 14 artículos y 2 conversaciones de Byung-Chul Han acerca de la expansión del capitalismo y sus consecuencias.

BYUNG-CHUL HAN (Seúl, Corea del Sur, 1959), estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la Universidad de Múnich. En 1994 se doctoró por la primera de dichas universidades con una tesis sobre Martin Heidegger. Tras su habilitación dio clases de filosofía en la universidad de Basilea, desde 2010 fue profesor de filosofía y teoría de los medios en la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe y desde 2012 es profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Es autor de más de una decena de títulos, la mayoría de los cuales se han traducido al castellano en Herder Editorial.

TITULOS RECOMENDADOS:

La sociedad del cansancio

Psicopolítica

La expulsión de lo distinto

En el enjambre